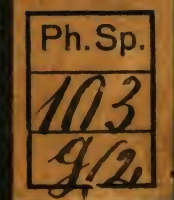

Ph.Sp.
103
9/2

[2]

Anhang

zur zweiten Auflage

der

Athanasia.

von B Bolzano

Enthaltend eine kritische Uebersicht der Literatur

über

Unsterblichkeit

seit 1827,

da die erste Auflage erschienen war.

Sulzbach,
in der J. E. v. Seidelschen Buchhandlung,
1838.



Sind zwei Schwierigkeiten, nemlich die Unwissenheit über unsere Verbindung mit dem Körper, und über die Verbindung mit der zweiten Welt, die sich noch dazu nur auf eine nothwendige Unwissenheit des Menschen gründen, hinreichend, einen Glauben zu überwältigen, der tausend größere Schwierigkeiten allein auflöst, ohne den unsere Existenz ohne Ziel, unsere Schmerzen ohne Erklärung, und die göttliche Dreieinigkeit in unserer Brust — der Dreiklang der Tugend, Wahrheit und Schönheit — drei Plagegöttinnen und drei fürchterliche Widersprüche bleiben? Vom gestaltlosen Erdwurm bis zum strahlenden Menschenangesichte, vom chaotischen Volke des ersten Tages bis zum jetzigen Weltalter, von der ersten Krümmung des unsichtbaren Herzens bis zu seinem vollen, kühnen Schlag im Jünglinge geht eine pflegende Gotteshand, die den inneren Menschen — den Saügling des aüßern — führt und nährt, ihn gehen und sprechen lehrt, und ihn erzieht und verschönert — und warum? damit wenn er als ein schöner Halbgott sogar mitten in den Ruinen seines veralteten Körpertempels aufrecht und erhaben steht, die Keule des Todes den Halbgott auf ewig zerschlage? . . . Und alle, alle diese Widersprüche müssen wir annehmen, blos weil zwei Schwierigkeiten sich vor uns stellen?!

Jean Paul.

Da wir uns vorgenommen haben, den Lesern der Athanasia in diesem Anhange eine prüfende Übersicht des Wissenswürdigsten, was über denselben Gegenstand in dem verflossenen Jahrzehende erschienen ist, vor Augen zu legen: so geziemt es sich wohl, unsere Aufmerksamkeit vor allem auf diejenigen Männer zu richten, welche sich durch die Aufstellung eines eigenen philosophischen Systems berühmt gemacht, oder von denen jedenfalls die von ihnen herausgegebenen Werke beurkunden, daß sie das menschliche Wissen in einem systematischen Zusammenhange bearbeitet haben. Wenn Schriftsteller dieser Art, die wir gewöhnlich Weltweise oder Philosophen vom Fache nennen, ihre Ansicht auch nicht immer ausführlich und in eigenen, nur diesem Gegenstande gewidmeten Werken ausgesprochen haben; so ist doch selbst eine vergleichungsweise nur kurze Äußerung, die ein oder der andere derselben hierüber abgegeben hat, aller Beachtung werth.

1) Den Anfang wollen wir mit Professor Krug; weil er der älteste ist, machen. Die neueste Schrift, in welcher dieser Weltweise seine Ansichten über den fraglichen Gegenstand ausgesprochen, ist dessen Wörterbuch, aus welchem wir, wenn wir nur die Artikel: Seele, Unsterblichkeit, Glaube, Erkennen u. a. m. nachschlagen, zur Genüge ersehen, daß er im Wesentlichen noch völlig so denke, wie in den Jahren, als seine Fundamentallehre und sein System der theoretischen und praktischen Philosophie zuerst an's Licht traten. Noch immer lebt dieser Veteran der deutschen Philosophie der Überzeugung, daß, was nicht wahrnehmbar ist, auch nicht erkennbar sei, kein Gegenstand des Wissens, sondern im günstigsten Falle des bloßen Glaubens, d. h. eines Fürwahrhaltens aus nicht objectiv, sondern blos subjectiv zureichenden Gründen sein könne. Was insbesondere unsere Seele belangt, so sei uns das Wesen derselben, ob sie einfach oder zusammengesetzt ist, völlig unbekannt, nicht einmal,

daß sie eine Substanz sei, lasse sich ohne Erschleichung beweisen, weil wir ja keine beharrliche Anschauung von ihr haben. Inzwischen seien wir durch ein moralisches Interesse genöthigt, an der Unsterblichkeit dieser Seele praktisch zu glauben, weil der Endzweck der praktischen Vernunft für uns nur unter dieser Voraussetzung erreichbar sei. Die Vernunft setze uns ein Ziel — sittliche Vollkommenheit —, das wir nur durch allmähliche Annäherung während einer unendlichen Fortdauer erreichen können. Wir glauben also an diese Fortdauer, weil sie die einzig mögliche Bedingung ist, unter welcher wir jener Forderung der Vernunft genügen können.

Es ist fern von uns, irgend Jemand, dem diese von Kant erfundene Beweisart für die Unsterblichkeit unserer Seele genügt, in seinem Vertrauen auf dieselbe wankend zu machen, wenn wir nicht hoffen können, ihm etwas Besseres dafür zu geben. Allein schon Tausende haben gestanden, daß diese Schlußart ihnen keine Befriedigung gewähre; und Solche mögen immerhin die Einwürfe nachlesen, die auch Bolzano in seiner Religionswissenschaft und in der Wissenschaftslehre dagegen vorgebracht hat, die ohne Zweifel auch den Grund enthalten, warum er in seiner Athanasia keinen Gebrauch von dieser Methode gemacht hat. Nur wenn man alle übrigen Beweise für die Unsterblichkeit verwerfen will, und behauptet, daß man, auch ohne sie erst einer näheren Prüfung zu unterziehen, im voraus sie zu verwerfen berechtiget sei: müssen wir widersprechen. Die Gründe, welche zur Unterstützung einer solchen Behauptung einst von Kant vorgebracht wurden, hat Bolzano (in der Religionswissenschaft sowohl, als auch in der Wissenschaftslehre) so umständlich beurtheilt, daß wir das von ihm selbst Gesagte nicht wiederholen wollen. Allein diese Kantschen Gründe hat Herr Professor Krug bedeutend abgeändert und abändern müssen, nachdem er den von jenem aufgestellten Unterschied zwischen analytischen und synthetischen Urtheilen auf eine Weise erklärte, nach welcher alle Sätze der Mathematik, der reinen Physik und der Metaphysik, ja alle reinen Begriffssätze überhaupt nur analytische Urtheile wären. Wenn also Kant (unseres Ermessens mit vollem Rechte) behauptet hatte, daß es in allen

Wissenschaften sich vornehmlich nur um die synthetischen Sätze handle, und wenn er hieraus (nicht mit dem gleichen Rechte) die Folgerung ableitete, daß nur solche Gegenstände, in Betreff deren wir eine Anschauung besitzen, von uns synthetisch, die übrigen aber, wie Gott, unsere Seele u. s. w. von uns nur analytisch, d. h. so gut als gar nicht beurtheilt werden könnten: so fielen diese Gründe für Hrn. Professor Krug hinweg, und er mußte sich nun nach anderen umsehen, wenn anders er noch immer einstimmig mit Kant behaupten wollte, daß kein übersinnlicher Gegenstand Erkenntnißobject für uns sein könne. Wie nun schon Kant die Gewohnheit gehabt, die übersinnlichen Dinge zuweilen auch Dinge an sich oder Noumena zu nennen, so thut es auch Krug und gibt im Wörterbuche, Artikel: „Dinge an sich" folgende Erklärung von denselben:

„Ding an sich heißt ein Ding, wiefern es als unabhängig von unserer Vorstellungsart gedacht wird." Aus dieser Erklärung folgert er dann, daß es für uns keine Erkenntniß der Dinge an sich gebe. „Denn sollte es eine solche geben, so müßten wir uns von unserer Vorstellungsart losmachen, und die Dinge in ihrer Unabhängigkeit von derselben betrachten können. Was ist aber unser Betrachten anderes als eine Vorstellung? Wir müßten also dann die Dinge entweder gar nicht oder wenigstens nach einer anderen Vorstellungsart vorstellen, die wir uns doch nicht beliebig geben können. Und wenn wir uns auch eine solche geben könnten, so würde immer die Frage von neuem entstehen, ob die Dinge an sich so beschaffen seien, wie wir sie uns nach dieser anderen Vorstellungsart vorstellten."

Daß in diesem Beweise ein Fehler obwalten müsse, geht unsers Erachtens schon daraus allein hervor, daß er zu viel beweiset. Denn da in dem ganzen Raisonnement nicht das Geringste vorkommt, was blos von unserm menschlichen Erkenntnißvermögen als solchem behauptet werden kann; da alles, was hier gesagt wird, in eben dem Sinne, in dem es gelten soll von uns Menschen, auch gilt von jedem andern erkennenden Wesen: so würde ja dieser Beweis, wofern er richtig wäre, darthun, daß kein erkennendes Wesen, auch nicht

Gott selbst, die Dinge an sich erkenne. Hr. Professor Krug mochte dies auch selbst fühlen, als er gleich weiter schrieb: „Ding an sich ist also eigentlich so viel als Nichtgegenstand (non objectum).“ Allein wie kann, fragen wir, was gar kein Gegenstand ist, doch gleichwohl Gegenstand irgend eines Erkenntnißvermögens werden, oder wie können wir es als eine Grenze unseres Erkenntnißvermögens betrachten, nicht zu erkennen, was an sich selbst nichts Erkennbares ist? Unserer Meinung nach kann man von jedem beliebigen Dinge behaupten, daß jemand dasselbe erkenne, wie es an sich ist, wenn er ein Urtheil fällt, darin er diesem Dinge eine Beschaffenheit beilegt, welche demselben in der That zukommt. Dazu ist jedesmal erforderlich, daß er eine Vorstellung von diesem Dinge habe, d. h. daß er eine Vorstellung habe, der dieses Ding untersteht, weil widrigenfalls gar nicht gesagt werden könnte, daß sein Urtheil dieses Ding betreffe. Soll er sich aber eine dies Ding betreffende Vorstellung bilden, so muß er freilich auch ein Vermögen, sich eine solche Vorstellung zu bilden, besitzen. Man kann also immerhin äußern, daß seine Erkenntniß des Dinges von seinem Vorstellungsvermögen abhänge. Allein hieraus folgt nicht, daß das Ding selbst von seinem Vorstellungsvermögen abhängen müsse.

Was nun insonderheit den Lehrsatz von der Immaterialität (Einfachheit) der Seele belangt, so behauptet Krug (in diesem Artikel), der Satz beruhe auf einer Erschleichung; „indem wir von der Seele als einer immateriellen Substanz gar keine beharrliche Anschauung haben.“ — Unseres Wissens bestehet die Art, wie wir das Dasein der sogenannten materiellen Substanzen erkennen, keineswegs darin, daß wir beharrliche Anschauungen von ihnen haben; denn keine Anschauung, welche wir Menschen haben, beharrt auch nur durch einige Stunden; auch ist der Gegenstand, auf den sie sich bezieht (der durch sie vorgestellt wird), nie eine Substanz; sondern daß es gewisse Substanzen gebe und geben müsse, die durch ihr Einwirken auf uns unsere Anschauungen hervorbringen, das erkennen wir eben so wie das Dasein unserer eigenen Seelensubstanz, durch Schlüsse; und der Unterschied besteht nur darin, daß die Schlüsse, durch die

wir das Dasein der außerhalb unser vorhandenen Substanzen erkennen, viel zusammengesetzter sind, als der Schluß, der uns lehret, daß es entweder eine einzige oder einen Inbegriff mehrer Substanzen geben müsse, an welchen unsere Vorstellungen vorhanden sind oder haften. Dieser letzte wird in der Athanasia S. 26 vorgetragen, und findet sich in diesem wohl eine Spur jener wunderbaren Amphibolie, die man nach Kants und Krugs Darstellung (siehe dessen Metaphysik §. 155. Anmerkung 1.) bei jedem Beweise für die Substantialität der Seele begehen soll, weil man da immer folgenden Syllogismus mache: „Was blos als Subject vorgestellt (geschaut und gedacht) wird, ist Substanz; nun wird das denkende in mir blos als Subject vorgestellt (gedacht): Also ist es Substanz.“

2) Herr Hofrath Fries — denn zu diesem wollen wir uns nun von Krug wenden — spricht sich in dem 1832 erschienenen „Handbuche der Religionsphilosophie und philosophischen Ästhetik“ (dem zweiten Theile seines Handbuches der praktischen Philosophie) mit großer Klarheit und mit vielfältiger Hinweisung auf seine früheren Schriften (die Logik, die Metaphysik, die Kritik d. r. V.) über das Thema von der Unsterblichkeit so aus: „Jeder Mensch hat das Vertrauen in sich, daß er der Wahrheit empfänglich und theilhaft sei. Und wenn der Zweifler sein Mißtrauen gegen die Wahrhaftigkeit seiner Vernunft recht scharf aussprechen will, so kann er nur sagen, er wisse nicht, ob er zweifle oder nicht. Allein indem er dies sagt, behauptet er etwas und traut sich also zu, behaupten zu können, d. h. Wahrheiten zu erkennen. — Unsere Erkenntniß zeigt uns, wenn schon auf beschränkte Weise, doch das wahre Wesen der Dinge.“ (S. 55). So viel ist uns wie aus der Seele gesprochen; allein wie stimmt hiemit, wenn es gleich weiter (S. 56) heißt: „Soweit die Anwendung der Größenlehre langt, zeigt die menschliche Erkenntniß nur eine subjectiv bedingte Erscheinung der Dinge;“ und „jede an das Größengesetz gebundene Erkenntnißweise enthält nur eine menschliche Vorstellungsart von den Dingen?“ — Als Grund wird angegeben: „denn die Unvollendbarkeit aller Größen widerstreitet dem für das

wahre Wesen der Dinge geltenden Gesetze der Vollendung.“ Und noch deutlicher hieß es schon S. 50: „Da meine Vernunft nicht die welterschaffende Kraft ist, so kann ich inne werden, das Wesen der Dinge nicht zu erkennen, wie es ist, daran, daß gewisse Bestimmungen in der Art, wie ich mir die Dinge vorstellen muß, zwar wohl in meiner Vorstellungsweise guten Grund haben, für das von dieser unabhängige Sein der Dinge aber nichts bedeuten. Dies ist nun unser Fall. Die Sinnlichkeit meiner Vernunft enthält den Grund, daß meine Vorstellung von der Welt immer unvollständig bleiben muß, und läßt mir also das Ganze der Dinge als unvollendbar erscheinen. Daß aber das Wesen der Dinge selbst unvollendbar sei, kann ich nicht annehmen.“ — Das Letzte geben auch wir zu, allein wir sehen nicht ein, wienach gesagt werden könne, daß die Sinnlichkeit (worunter Fries die Vorstellungen von Zeit und Raum versteht) den Grund enthalte, daß unsere Vorstellung von der Welt immer „unvollständig“ bleiben müsse; und wir begreifen noch weniger, wie hieraus folgen soll, daß uns das Ganze der Dinge sogar als „unvollendbar“ erscheine? Unserer Meinung nach ist es gerade umgekehrt, die Vorstellungen von Zeit und Raum sind es, die uns belehren, daß das Ganze der Dinge (das Weltall) eine unendliche Menge von Theilen enthalte. Daß wir diese Theile nie alle, ja auch nie einen einzigen derselben vollständig kennen zu lernen vermögen, ist wahr; aber ist es wohl einerlei, zu sagen: wir kennen die Dinge nicht vollständig, und wir kennen sie nicht ihrem wahren Wesen gemäß? welche Ausdrücke Hr. Fries (S. 45) zu verwechseln scheinet. Eben so unrichtig scheinet es uns, das Unendliche mit dem Unvollendbaren zu identificiren, und ein Ganzes, das aus unendlich vielen Theilen besteht, deßhalb für ein unvollendbares und widersprechendes Ganze zu erklären. Wir betrachten dies als ein Vorurtheil, das aus der unrichtigen Erklärung des Unendlichen hervorgeht, und von Bolzano in der Wissenschaftslehre Bd. I. §. 87. umständlich widerlegt worden ist. Noch weniger können wir mit Hrn. Fries einstimmen, wenn er Wissen, Glauben und Ahnung (S. 28 u. a. a. O.) in der Art unterscheidet,

daß **Wissen** blos eine solche Erkenntnißweise wäre, deren Gegenstände sich in der Anschauung nachweisen lassen; der **Glaube** aber eine Überzeugung, deren Gegenstände sich nicht anschauen lassen; die **Ahnung** endlich eine Überzeugung, deren wir uns nur mit **Gefühl**, und **nicht durch bestimmte Begriffe** bewußt werden können. Wir möchten fragen, ob sich die mathematischen Wahrheiten, daß alle Puncte einander ähnlich sind, daß zwei gerade, die unter gleichen Winkeln von einer dritten geschnitten werden, auch in's Unendliche verlängert, niemals zusammenstoßen, daß die Diagonale des Quadrates incommensurabel sei und hundert andere, in der Anschauung nachweisen lassen? Wir möchten ferner fragen, ob daraus, weil es vielleicht bisher noch niemand gelungen ist, unsere ästhetischen Urtheile (denn diese sind es, welche Hr. Hofrath **Fries Ahnungen** nennt) auf deutliche Begriffe zurückzuführen, erlaubt sei, zu schließen, daß dieses an sich selbst unmöglich sei? Worin wir aber unserm Weltweisen beipflichten, ist, daß (nach S. 31) der Glaube eine Sache des Willens sei. Denn eben darin bestehet (nach **Bolzanos** Auseinandersetzung in der Wissenschaftslehre Bd. III. §. 321.) die eigenthümlichste Bedeutung des Wortes **Glauben**, daß es ein Fürwahrhalten bezeichnet, von dem wir uns (gleichviel, wie hoch oder niedrig der Grad unserer Zuversicht bei demselben sein mag) vorstellen, es würde uns nicht unmöglich sein, daran wieder irre zu werden, wenn wir es selber **wollten**, wenn wir die Aufmerksamkeit unsers Geistes von allen Gründen, auf welchen dasselbe beruhet, abziehen, und auf alle denselben entgegenstehenden wahren oder nur scheinbaren Gegengründe hinrichten würden. Unrichtig finden wir es nur, wenn Hr. **Fries** die **wissenschaftliche** (d. h. diejenige Überzeugung, bei der ein Wissen stattfindet, z. B. die mathematische) „eine Überzeugung des **Zwanges** nennt, welche dem Menschen **durch die Sinne aufgenöthigt** wird.“ Wer könnte wohl jemanden die Überzeugung von der Wahrheit, daß der Durchmesser zum Umkreise incommensurabel sei, aufnöthigen, wenn er nicht selbst sie auffassen, und auf die Gründe, die wir ihm vortragen, merken will? Nur das ist wahr, daß jemand, der diese Gründe einmal vollständig kennen gelernt,

sich, selbst wenn er wollte, nicht mehr vom Gegentheil zu überreden vermöchte; und das ist es eben, was wir ein Wissen nennen. Jedoch viel wichtiger ist die Ansicht unseres Weltweisen, daß alle religiösen Wahrheiten, denen er auch die Lehre von der Unsterblichkeit beizählt, Gegenstände des bloßen Glaubens wären, und überdies nicht aus Gründen, sondern durch unmittelbares Gefühl nur erkannt werden könnten. So heißt es S. 106 und 107: „Das Grundbewußtsein von der Selbstständigkeit des Geistes beruht auf keinem Schluß, sondern es ist unmittelbar im Wahrheitsgefühl gegründet. — Wir verwerfen also alle speculativen Versuche der Beweise für die Unsterblichkeit der Seele gänzlich. Von wissenschaftlicher Strenge ist nur die Erörterung, welcher Kant den Namen des moralischen Beweises gab. Der gebildete Geist erkennt mit philosophischer Einsicht die Nothwendigkeit des Pflichtgebotes an, und sieht, daß ihm durch dieses vorgeschrieben sei, zu vollendeter Tugend zu gelangen. Daneben aber erkennt er, daß im zeitlichen Lebenslauf wohl Übung und Stärkung, aber nie Vollendung der Tugend erlangt werden könne. Er muß also glauben, so wahr er an die Heiligkeit des Pflichtgebotes glaubt, daß ihm im ewigen Leben diese Vollendung der Tugend möglich sei. Leicht erkennen wir aber in dieser Erörterung die Inversion des Gedankenganges. Kant hätte diese psychologische Betrachtung über die Verbundenheit der Ideen unserer Vernunft nicht Beweis eines Postulates nennen sollen, da hier keine Ableitung von höheren Prämissen vorkommt, sondern nur auf die sittliche Bedeutsamkeit alles unsers Glaubens an die ewige Wahrheit hingewiesen wird." — Wir sehen nicht ein, warum Hr. Fries sich weigere, diese, wie er sie nennt, psychologische Betrachtung einen Beweis zu nennen. Zwar daß hier keine Ableitung aus höheren Prämissen vorkomme, wenn höhere Prämissen nur solche genannt werden dürfen, zu welchen die aus ihnen abgeleitete Wahrheit in dem von Bolzano (Wissenschaftslehre Bd. III. §. 198.) erklärten Verhältnisse einer objectiven Abfolge stehet — das möchten auch wir allenfalls zugestehen; denn schwerlich dürfte der objective Grund unserer Unsterblich-

keit in dem Pflichtgebote liegen. Aber ein Beweis kann einen hohen Grad der Überzeugung gewähren, ohne eine objective Begründung der bewiesenen Wahrheit zu sein; wovon wir Beispiele genug selbst in den mathematischen Wissenschaften haben. — Übrigens stellen auch wir nicht in Abrede, daß es Wahrheiten gebe und geben müsse, die unmittelbar gewiß sind, und somit keines Beweises (so fern er eine bloße Gewißmachung, nicht etwa eine objective Begründung sein soll) bedürfen; allein den Satz, daß unsere Seele unsterblich sei, können wir keineswegs als eine solche betrachten, denn die Erfahrung lehrt uns ja, daß nur zu viele Menschen an dieser Wahrheit zweifeln.

3) Wenn wir an **Krug** und **Fries** ein Paar Weltweise hatten, welche noch immer festhalten an der Behauptung ihres Meisters, daß die Unsterblichkeit unserer Seele aus theoretischen Gründen unerweislich sei: so ist dagegen **Herbart**, der tiefsinnige, der sich nur erst vor kurzem selbst als einen **Kantianer** bezeichnete, der Ansicht, daß dieser Beweis nicht nur ein möglicher, sondern sehr leicht zu führender sei. Noch in der vierten, 1837 erschienenen Auflage der **Einleitung zur Philosophie** wiederholt er §. 153. wörtlich, was schon in früheren Auflagen stand: „**Die Seele ist die erste Substanz, auf deren bestimmte Annahme die Wissenschaft führt.** Sie ist nemlich dasjenige **einfache** Wesen, welches um der ganzen Complexion willen gesetzt wird, die wir vor Augen haben, indem wir alle unsere Vorstellungen als die unserigen betrachten. Die **Einheit** dieser Complexion fordert ein **einziges** Wesen, welches schon, weil es real ist, im strengsten Sinne des Wortes **einfach** sein muß. **Die Unsterblichkeit der Seele versteht sich wegen der Zeitlosigkeit des Realen von selbst.**" — Nach diesen Äußerungen muß nur das Einzige befremden, daß weder in dem „**Lehrbuche der Psychologie**," noch in dem größeren Werke: „**Psychologie als Wissenschaft**," noch in der „**allgemeinen Metaphysik**" — diese doch so hochwichtigen Lehrsätze aufgestellt werden. Was also in einer bloßen „**Übersicht**" dieser Wissenschaften als eine denselben zuge-

hörige Lehre hervorgehoben wurde, das wird in der Ausführung selbst stillschweigend übergangen!

4) Von diesen Freunden der kritischen Philosophie wenden wir uns zu ihrem ältesten Gegner, dem berühmten Verfasser des Änesidemus, Hrn. Hofr. G. E. Schulze, der sein letztes philosophisches Glaubensbekenntniß in dem schätzbaren Buche: „über die menschliche Erkenntniß," (Göttingen, 1832) mitgetheilt hat. Mit Vergnügen lasen wir hier (§. 72.) die Bemerkung, es könne nicht gesagt werden, daß der Glaube an Unsterblichkeit zur Religion unentbehrlich sei, daß man aber der Seele, „wegen des Bewußtseins der Einheit, Identität und Selbstständigkeit unsers Ichs mit Recht Einfachheit beigelegt" habe; woraus jedoch noch nicht folge, daß sie „nach ihrer Trennung vom Körper Bewußtsein und Thätigkeit behalte." „Einen Grund zur Hoffnung der Unsterblichkeit unsers edleren Bestandtheils" finden wir nach Schulze in unserer „Fähigkeit, ein höheres Leben als das auf die Befriedigung der sinnlichen Bedürfnisse gerichtete zu erreichen." „Jedes erwachsene Thier ist dasjenige vollständig, was es sein und werden kann;" daher auch „kein Grund anzunehmen, die Quelle seiner Thätigkeit beim Erkennen, Fühlen und Begehren werde nach dem Tode noch fortdauern; die Unsterblichkeit der Thiere macht daher eine leere Fiction aus." „Mit dem Menschen hingegen verhält es sich ganz anders." „Er wäre nicht ein Räthsel, sondern stände mit der Ordnung in der Natur im Widerspruche, wenn er, nachdem seine geistigen Kräfte und Fähigkeiten nur erst angefangen haben, sich zu entwickeln, gänzlich unterginge." — Über den Zustand der Seele im andern Leben kann die Vernunft nur sagen, „daß er ein ihren Vorzügen angemessener, also aus Fortschritten zu höherer geistiger Thätigkeit oder Vollkommenheit bestehender sein werde." Nicht die Befriedigung aller unserer Wünsche dürfen wir erwarten, wohl aber, „daß nichts von dem fehlen werde, was das Gelangen zu einer immer höheren Thätigkeit bedingt, also auch nicht die Verbindung mit andern geistigen Wesen, und sogar mit den Seelen verstorbener Menschen, wenn sie dazu erforderlich ist." „Sollte es endlich der uns bekannten Naturordnung nicht angemessen scheinen, von der im

gegenwärtigen Leben an den Gebrauch ihres Körpers als eines Werkzeuges der Ausübung des geistigen Lebens gebundenen Seele anzunehmen, sie werde nach der Trennung von jenem als ein reiner Geist wirksam sein können: so denke man zu derselben ein feines, unwägbares (?) und den Theilen nach untrennbares (?) körperliches Substrat hinzu (wodurch die Einfachheit ihres geistigen Wesens nicht aufgehoben wird), und es kann alsdann nicht für unmöglich gehalten werden, daß sie auf einen andern Weltkörper versetzt mit diesem in Wechselwirkung trete. Daß es nun solcher Weltkörper unermeßlich viele gebe, lehrt ein Blick auf den gestirnten Himmel über uns."

5) Auch Hr. E. Reinhold, derselbe Gelehrte, dessen Vater sich einst um die Verbreitung der kritischen Philosophie so hohe Verdienste erworben, weicht von denjenigen Lehren dieses Systems, die uns gerade die wichtigsten und eigenthümlichsten darin bedünken, weit ab. Über unsern Gegenstand spricht er sich in dem Werke: „Die Wissenschaften der praktischen Philosophie" (Jena, 1837), in der dritten Abtheilung (der philosophischen Religionslehre) wörtlich aus, wie folgt:

§. 34. „Ein wesentliches Eigenthum der Frömmigkeit, bedingt durch die übrigen religiösen Überzeugungen und bedingend die Innigkeit, Heilsamkeit und Festigkeit der sittlichen und religiösen Denkart ist das Vertrauen auf die Fortdauer unserer Persönlichkeit nach dem Aufhören des irdischen Lebens. Der Inhalt dieser Überzeugung spricht sich, gemäß der Verschiedenheit der Ansichten von dem Verhältnisse zwischen Seele und Leib, in verschiedenen mehr oder weniger bestimmten, von mancherlei Muthmaßungen begleiteten Vorstellungsweisen, und da, wo die richtige Einsicht in das Wesen der dritten Lebensstufe (der Verfasser zählt die drei Stufen des Pflanzen-, thierischen und menschlichen Lebens) zu der Unsterblichkeitserwartung sich gesellt, in folgenden Gedanken aus. Zwar der irdische Leib, das Organ, vermittels dessen das menschliche Ich auf dem Schauplatze dieser Erde zu seiner ersten Verwirklichung und Entfaltung gelangt und hienieden sein Dasein und Wirken behauptet, muß als ein qualitativ

und quantitativ Besonderes dem Wandel der Qualität und Quantität unterliegen. Aber zufolge der Übereinstimmung der moralischen und der physischen Weltordnung ist die Bedeutung und Bestimmung unseres Lebens für eine endlose Dauer berechnet und geeignet. Daher entwickelt sich der göttlichen Anordnung gemäß nach einer uns unbekannten Gesetzmäßigkeit, Verbindung und Thätigkeit der Naturkräfte aus der zerfallenden Hülle dieses Erdenleibes ein verklärter leiblicher Organismus, als die unentbehrliche Bedingung, durch welche die Erhaltung unserer Persönlichkeit vermittelt wird, und wir in einen neuen Wirkungskreis eingeführt werden, dessen Ende, wenn ihm anders ein Ende bevorsteht, gleichfalls nur der Übergang zu einer höheren Entwicklungsstufe unseres Daseins und Wirkens sein kann."

§. 35. „Der Grund wie der Charakter des Glaubens an die Unsterblichkeit ist, insoweit beide in den Grenzen der reinen Vernunftmäßigkeit bleiben, durchaus ein moralisch-religiöser. Dem von unserem Selbstbewußtsein natürlicher und vernünftiger Weise unzertrennlichen Wunsche der endlosen Fortdauer unseres Selbstes schließt sich die teleologische Betrachtung der in der Ordnung des Universums uns verliehenen Stellung, Aufgabe und Beziehung zum Urwesen an (vergleiche Philosophische Sittenlehre II. Abschnitt §. 63—65.), und so ist es der höchste Vereinigungspunct unserer theoretischen und praktischen Vernunfterkenntnisse — die Gewißheit des allgemeinen Berufes der Menschheit im Weltall: erkennend, empfindend, wollend und handelnd an dem ewigen Leben der Gottheit Theil zu nehmen und der Offenbarung des unendlichen Geistes mit Bewußtsein und Freiheit zu dienen, welcher Beruf für einen jeden einzelnen Menschen die wahre und vollständige Bedeutung seines Daseins enthält — woraus die zuversichtliche Überzeugung hervorgeht, daß das Erdenleben des Individuums auch unter den günstigsten Bedingungen und bei einer möglichst langen Dauer blos den Anfang der Erfüllung dieses Berufes in sich faßt, und daß lediglich die endlose Fortdauer der individuellen Persönlichkeit mit der Wahrheit dieses Berufes übereinstimmt. Die Erwartung unserer Fortdauer kann nur, insofern sie nicht

auf phantastischen und abergläubischen Vorstellungen, sondern auf der angegebenen Vernunftthätigkeit beruht, und kann deßhalb nur in dem tugendhaften und frommen Menschen zur festen Zuversicht gelangen. Eine rein theoretische, unabhängig von den Aussprüchen des sittlichen und religiösen Bewußtseins erreichbare und insofern blos metaphysische apodiktische Erkenntniß der Unsterblichkeit ist uns eben so wenig verstattet, als eine historische und empirische Gewißheit dieser Wahrheit."

Wir enthalten uns aller Bemerkungen über dieses Raisonnement, und theilen nur mit, daß Hr. Reinhold im folgenden §. es für nöthig erachtet, noch jeden Schein eines Widerstreites zwischen dieser religiösen Überzeugung und zwischen den Grundsätzen der metaphysischen Kosmologie zu beseitigen. Er thut dies, indem er in einer fast wörtlichen Übereinstimmung mit dem schon in seiner Metaphysik (Gotha und Erfurt 1835) Gesagten, zwei Einwürfe zu widerlegen sucht. Der erste frägt, wiefern es denkbar sei, einem entstehenden und beschränkten Dasein durch das Prädicat der Unsterblichkeit eine Eigenthümlichkeit beizulegen, welche dem Begriffe der Endlichkeit widerstreitet? Hierauf erwiedert Hr. Reinhold (unseres Erachtens ganz richtig), daß der Begriff einer Fortdauer, welche immer in den Schranken der Endlichkeit eingeschlossen, also in's Endlose endlich verbleibt, keinen Widerspruch enthalte. Minder glücklich entfernt er (unserm Dafürhalten nach) den zweiten Einwurf, welcher aus seiner eigenthümlichen Lehre, daß der Geist keine vom Leibe verschiedene Substantialität besitze, hervorgehet; indem er behauptet, daß „die Wahrheit der Immaterialität des Geistes nur in dem Verhältnisse liege, nach welchem er die zur obersten Stufe des individuellen Daseins emporgehobene, an die Bedingung des leiblichen Lebens zwar geknüpfte, aber keineswegs mit ihm identische Fähigkeit des bewußtvollen Innewerdens und der freien Selbstbestimmung zum Handeln ist. Wie den Bestimmungen Gottes gemäß die Macht der natürlichen Causalität auf unserem Planeten die ersten irdischen Menschen aus dem Erdstoffe zu bilden vermochte, so, sagt er, darf auch angenommen werden, daß sie im Stande ist, nach

solchen Einrichtungen zu wirken, denen zufolge in dem Menschen bei dem Erlöschen der irdisch leiblichen Lebenskraft ein feinerer Organismus frei wird."

Wir müssen hiebei erinnern, daß Hr. Reinhold die von ihm sogenannte dualistische Ansicht von dem Fürsichbestehen rein geistiger Kräfte (in seiner Metaphysik S. 157) als unhaltbar verwerfe, und behaupte, daß „durchaus alle Kräfte als Eigenschaften des im Raume ausgedehnten Wirklichen existiren;" mehr noch, daß „die Unterscheidung 1) des Gegenstandes, welcher die Eigenschaften besitzt, und 2) der Vielheit von Eigenschaften, welche dem Gegenstande angehört, lediglich eine logisch-formale Bedeutung für unser Denken enthalte, und nur in der Form unseres Urtheilens, in der Entgegensetzung und Verknüpfung des Subjects und der Prädicate ihren Ursprung, nur in der Beziehung auf diese Form einen gültigen Sinn habe. In der Wirklichkeit und für unser Erkennen des Wirklichen, sagt er, findet durchaus kein Unterschied statt zwischen dem Gegenstande als dem Träger seiner Eigenschaften und zwischen der Vielheit von Eigenschaften, die dem Gegenstande inwohnen, zwischen der Substanz und dem Accidens" u. s. w. — Müssen wir bei solchen Ansichten nicht in der That uns wundern, daß Professor Reinhold den Glauben an Unsterblichkeit noch immer festhalte? — Übrigens meinen wir, daß die Unrichtigkeit dieser Ansichten durch alles, was in der Wissenschaftslehre (nicht nur §. 129 und 8. [wo ihrer ausdrücklich erwähnt ist] sondern auch noch an mehren anderen Orten) dargethan wird, zur Genüge in's Licht gesetzt sei.

In der nächstfolgenden Anmerkung kritisirt Hr. Reinhold die Beweise, welche einst Plato, Wolf und Mendelssohn geliefert, nennet den Kantschen „sehr unbefriedigend und höchst mangelhaft," die Hegelsche Auffassung des Begriffes der Unsterblichkeit aber erklärt er für eine solche, „wodurch aus dem Inhalte dieses Begriffes jede moralische und religiöse, jede fruchtbare und tröstliche Bedeutung herausgezogen ist;" was auch wir unterschreiben.

6) F. E. Beneke

6) F. E. Beneke verließ die Speculationen der neueren Schule, aus der er doch hervorgegangen war, in dem Maße, daß er den Grundsatz aufstellte, unser ganzes Wissen sei ausschließlich nur auf die Erfahrung zurückzuführen. Alle unsere Erkenntnisse, auch selbst die mathematischen, beruhen nach ihm auf bloßer Wahrnehmung; und alle unsere Urtheile sind im Grunde nichts anderes als Gleichsetzungen der in uns wahrgenommenen gleichen Geistesthätigkeiten. Nach diesen Ansichten (zu deren gehörigen Würdigung wir auf die Wissenschaftslehre verweisen müssen) hält Beneke die Einfachheit des Seelenwesens für durchaus unerweislich, und man muß es ihm deßhalb zu einem eigenen Verdienste anrechnen, wenn er nichts desto weniger die Fortdauer unserer Seele und die Rückkehr des Bewußtseins und der Erinnerung „in hohem Grade wahrscheinlich" findet. Mit folgenden Worten schließt er den zweiten Band seiner sehr schätzbaren psychologischen Skizzen (Göttingen 1827, S. 570): „Indem die Vermögenanbildung immer unvollkommener wird, muß endlich ein Zeitpunct eintreten, in welchem diese Anbildung, und somit die Einwirkung äußerer Kräfte auf die Seele gänzlich aufhört, — der Zeitpunct des Todes. Mit diesem wird dann nicht nur das sinnliche, sondern auch das geistige Leben stillstehen: inwiefern ja dieses letztere, wie wir gesehen haben, in jedem Augenblicke der Übertragung sinnlicher Elemente bedarf. So hört denn hiemit alles Bewußtsein auf; aber auch unser geistiges Sein überhaupt."

„Aus der Erfahrung, dem Urquelle aller unserer als völlig gewiß begründeten Erkenntniß, vermögen wir hierauf keine Antwort zu ertheilen: denn wo das Bewußtsein mangelt, und demnach auch von dem Sein unserer Seele nach dem Tode, ist uns keine Erfahrung mehr möglich. Allerdings aber können wir durch Schlüsse aus den Erfahrungen die Fortdauer des Seelenseins und zwar mit den während des irdischen Lebens gebildeten Angelegtheiten (so nennt Beneke, was Bolzano und andere die von den Vorstellungen und Urtheilen in der Seele

hinterbliebenen Spuren nennen) als im höchsten Grade wahrscheinlich erkennen. Diese psychischen Angelegtheiten nemlich sind zwar, wie wir durch alle unsere früheren Untersuchungen uns überzeugt haben, während des irdischen Lebens entstanden durch Zusammenbildungen von psychischen Vermögen mit äußeren Reizen; und was entstanden, was zusammengebildet ist, kann auch wieder auseinander-gebildet werden, und vergehen. Daraus aber, daß dasselbe vergehen kann, folgt noch keineswegs, daß es auch vergehen muß; und prüfen wir in Beziehung auf das Letzte die von dem Tode vorliegenden Erfahrungen, so zeigt sich uns durchaus keine Spur von einem die Auflösung auch der festen psychischen Gebilde bedingenden Erfolge. Für das völlige Aufhören des Bewußtseins ist weiter nichts nöthig, als der Mangel neuer sinnlicher Vermögen; mit diesem wird der Proceß der Ausgleichung beweglicher Sinnenelemente zwischen uns und der Außenwelt aufgehoben; und so würden denn keine bewußten Seelenthätigkeiten entstehen können, wenn auch unser Seelensein mit millionenmal Millionen der festesten und geistigvollkommensten Angelegtheiten fortdauerte. Das Aufhören des Bewußtseins im Tode also beweist für das Nicht-Fortbestehen des Seelenseins eben so wenig, wie das Unbewußtsein unzähliger psychischer Angelegtheiten in jedem Augenblicke unsers irdischen Lebens für das Nicht-Sein derselben, welche wir doch vielleicht schon im nächsten Augenblicke in großer Vollkommenheit hervortreten sehen. Wodurch aber sollte wohl im Tode dieses Nicht-Sein herbeigeführt werden, da ja die Veranlassung zum Tode, das allmähliche Abnehmen der Anbildung neuen Vermögens, gerade im Gegentheil durch die geistige Vollkommenheit des Seelenseins, oder dadurch herbeigeführt wird, daß dieses sehr viele, für jetzt ohne Reizschwinden fortdauernde, und eben hiedurch eine zukünftige Fortdauer versprechende Gebilde enthält? Unter welchen Verhältnissen diese Fortdauer stattfinde, vermag der Psychologe nicht zu bestimmen, da ihm nicht nur keine Erfahrung hievon, sondern auch nicht einmal solche Erfahrungen gegeben sind, auf welche er irgendwie Schlüsse

zur Beantwortung dieser interessanten Frage zu gründen im Stande wäre. So viel indeß sieht man leicht, daß, jener festeren Gebilde Fortbestehen vorausgesetzt, nur Elemente irgend einer Art, welche die bewegliche Bewußtseinstärke zu ersetzen geeignet wären, auf jene Gebilde übertragen zu werden brauchten, um dieselben zu einem neuen, weniger vergänglichen Leben zu wecken, zu einem Leben, welches eben durch die Erhaltung der festeren Gebilde, und zwar in den ihnen eigenthümlicheu Verknüpfungsverhältnissen, in einem bewußten Zusammenhange mit dem irdischen stände. Mit dieser frohen Hoffnung beschließen wir unsere psycholochischen Untersuchungen."

Ohne unsere Erinnerung werden die Leser bemerken, daß die Gründe, auf welche Beneke hier seine Hoffnungen stützte, nicht umgestoßen werden, sondern an Festigkeit gewinnen, und man kann sich durch dasjenige, was in der Athanasia gesagt wird, überzeugen, daß jene „Angelegtheiten" oder Spuren nicht in einem zusammengesetzten Dinge, sondern in einer einfachen Substanz vorhanden sind, daß uns der Leib zu dem Geschäfte der Erinnerung, wenn auch behülflich, doch nicht schlechterdings nothwendig sei, daß es endlich ein Vorurtheil sei, zu glauben, im Schlafe und in der Ohnmacht verlasse uns alles Bewußtsein und somit alles Vorstellen überhaupt; denn durch dies letzte fällt aller Grund weg zu der Besorgniß, daß Bewußtlosigkeit das Erste sei, was unser, wenn wir sterben, gewarte.

7) Eine schon merkliche Färbung aus der modernen Schule haben die Ansichten des zu Basel lehrenden Dr. und Professors Friedrich Fischer erhalten; doch nimmt er noch in seinem Lehrbuche der Psychologie (Basel, 1838) in Übereinstimmung mit seinem größeren Werke: die Naturlehre der Seele (Basel, 4 Hefte, 1834—35) die Substantialität sowohl als Einfachheit der Seele in Schutz. Die erste will er daraus beweisen, weil eine unsubstantielle Thätigkeit durch Einschränkung, wo möglich nur noch mehr vernichtet würde (§. 80.); auch wären wir uns unsers substantiellen Ichs ganz unmittelbar bewußt (§. 81.); endlich beweise auch die Reflexion einem Jeden, daß er nicht etwas blos Gedachtes, sondern ein selbst-

thätiges Wesen sei (§. 82.). Über die Einfachheit wird nur gelehrt, daß die Seele nicht aus wirklichen oder auch nur unterscheidbaren Theilen bestehe (§. 86.), wohl aber ursprünglich zusammengesetzt sei; (denn in der Zeugung entstehe sie aus beiden Eltern §. 88.); auch sei die Theilbarkeit der Seelenelemente möglich, und trete beim Wahnsinn in traurige Wirklichkeit (§. 89.). Über die Unsterblichkeit derselben spricht der Verfasser sich nicht aus.

8) Auch Hr. Professor Andreas Neubig hat durch die Herausgabe mehrer Schriften (Grundriß der Mathematik, der schon zwei Auflagen erlebte; Gefühlslehre, Baireuth, 1829; Grundlage der Philosophie, Nürnberg, 1830; philosophische und christliche Gotteslehre, Nürnberg, 1831) beurkundet, daß er die Lehren, die er in seiner Schrift: die philosophische Unsterblichkeitslehre (Nürnberg, 1834) aufstellte, in ihrem philosophischen Zusammenhange durchdacht. Er gesteht der kritischen Philosophie gleich anfangs zu, daß wir kein Wissen von den Dingen an sich hätten; behauptet aber, daß wir eines solchen auch gar nicht bedürften, indem uns genügen könne zu wissen, „was und wie die Dinge uns durch unsere Vorstellungen und Begriffe, oder durch unser Erkennen sind.“ (S. 12). Ähnlich wie in unserer Athanasia erweiset er, daß unser Ich eine Substanz sei; nur mengt er S. 35 die falsche (in der Athanasia schon) widerlegte Voraussetzung ein, daß jede Reihe ein erstes und letztes Glied haben müsse. Sehr gut dagegen bemerkt er S. 38 die Ungereimtheit der Frage, was wohl das Seelenwesen, entblößt von seiner Beseelung, wäre? Die Einfachheit der Seele beweiset er S. 50 aus dem Umstande, weil alle Vorstellungen, die einem und demselben Ich zugehören, sich nicht als außer und nebeneinander befindliche Stücke zu erkennen geben; denn außereinander befindliche Vorstellungen weisen auf außereinander befindliche Iche. — Diesen Beweis müssen wir für mißlungen erklären, indem er dasjenige, was eben erwiesen werden soll, schon ganz voraussetzt. Überhaupt kann die Einfachheit unsers Ich nicht aus der Mehrheit unserer Vorstellungen, sondern nur aus der Einfachheit einiger derselben dargethan werden. Daß Herr

Neubig dies nicht erkannte, beweiset uns, daß er die Athanasia, ob er sie gleich gelesen und benützt, doch nicht mit hinreichender Aufmerksamkeit gelesen habe. Nachdrücklich eifert er (wie auch Bolzano thut) gegen die mißbräuchliche Unterscheidung von Geist und Seele S. 51. In der Art, wie er §. 22. die Immaterialität der Seele und §. 24. die von Kant aufgeworfene Frage, ob eine Menge von Seelen (eine unendliche, versteht sich) einen Raum ausfüllen könne, bespricht, dürfen wir ihm fast durchaus beipflichten; wie denn Hr. Neubig mit zu den Wenigen gehört, welche das Vorurtheil von der Idealität des Raumes und der Zeit nicht theilen. Es wird nun in ähnlicher Weise, wie in der Athanasia, die Fortdauer, die Identität und das Fortschreiten der Seele nach dem Tode gefolgert; doch findet Neubig §. 31. erst den aus Gottes Eigenschaften geführten Beweis für unsere Unsterblichkeit vollkommen sicher. Über den Ort unsers künftigen Aufenthalts äußert er sich §. 34. ganz wie Bolzano, aus dessen Athanasia er endlich, ohne sie zu nennen, §. 35. eine 8 Seiten lange Stelle aushebt, worauf eine eben so lange aus einem andern Buche folgt. Was in diesen Citaten gesagt wird, erklärt der Verfasser großentheils nicht mit Unrecht für bloße Vermuthungen, und spricht sich dann über die Vollkommenheit, der unsere Denkkraft, unser Gefühl und unser Wille entgegen gehen, endlich über die Seligkeit, die unser wartet, sehr übereinstimmend mit Bolzanos Ansichten aus.

9) Doch warum halten wir unsere Leser nun schon so lange hin mit diesen ärmlichen Ergebnissen des Nachdenkens solcher Weltweisen, welche noch nicht den edlen Muth gehabt, sich all jener lästigen Fesseln, welche die Logik uns seit Jahrtausenden angelegt hat, zu entschlagen; warum beeilen wir uns nicht lieber, sie so bald als möglich vertraut zu machen mit den erhabenen Orakelsprüchen, welche uns aus dem Munde unserer sich selbst so nennenden „modernen Weltweisen“ ertönen? Haben denn diese nicht, wenn irgend etwas mit klaren Worten, so dieses versichert, daß sie, und sie allein im Besitze der wahren und absoluten Philosophie sich befänden, und daß alle anderen überwundene Ansichten wären? Freilich ist die Uneinigkeit, die unter diesen Weltweisen selbst herrschet,

und der Umstand, daß uns ein jeder versichert, von keinem der Übrigen auch nur gehörig verstanden worden zu sein, etwas verdrießlich. Indeß lassen wir uns nicht sogleich abschrecken, und wenden wir uns erst an denjenigen von ihnen, welcher der Erste auftrat und noch jetzt lebt, zu dem auch alle Übrigen, so viel es der eigene Stolz jedem erlaubt, als zu ihrem Meister hinaufblicken, d. h. an den Geheimen Rath Schelling. Dieser große Weltweise gestehet uns in seiner zu des Victor Cousin Schrift über französische und deutsche Philosophie geschriebenen Vorrede (Stuttgart, 1834), daß jenes philosophische System, das wir in seinen früheren Schriften (bis 1815) dargestellt finden, noch nicht das wahre sei, er sagt mit ausdrücklichen Worten, daß es „in der That noch eine, aber der Hauptsache nach auch nur noch eine einzige große Umänderung gebe, welche der Philosophie bevorsteht,“ und (wie wir uns denken können) eben durch ihn noch herbeigeführt werden soll. Welches erfreuliche, bisher noch gar nicht geahnete Licht durch diese neue und letzte Umstaltung der Philosophie über alle Zweige des menschlichen Wissens, insbesondere auch über die Lehre von der Unsterblichkeit werde verbreitet werden, davon glauben die Verehrer des großen Mannes nicht in zu starken Ausdrücken sprechen zu können. Vernehmen wir nur Einen derselben, der nun Professor der Philosophie zu Dillingen ist, Hrn. Dr. Hubert Beckers, der in der Vorrede zu seinen Mittheilungen aus den merkwürdigsten Schriften der verflossenen Jahrhunderte über den Zustand der Seele nach dem Tode (Augsburg, 1835) sich folgendermaßen äußert: „Man könnte nun freilich hier die Frage aufwerfen, ob es wohl menschlicher Forschung überhaupt je vergönnt sei, dieses große, das ganze menschliche Leben selbst erst wahrhaft erklärende Mysterium (vom Zustande nach dem Tode) zu enthüllen, und ob von unserer beschränkten Wissenschaft mehr, als jene blos allgemeine Idee einer Fortdauer nach dem Tode gewonnen werden könne. Wenigstens möchte die Geschichte der bisherigen Speculation und vor allem die der neueren, uns wohl gänzlich hieran verzweifeln lassen. Aber wer getraute sich in Abrede zu stellen, daß nicht dennoch, vielleicht auf einem,

von dem bisher betretenen verschiedenem Wege es der Wissenschaft möglich werden könnte, zu einem positiven Resultate hierüber zu gelangen? Und wie nun, wenn dieser neue, zum Ziele führende Weg bereits entdeckt worden, wenn es einer Philosophie gelungen wäre, nicht blos unsere Fortdauer, sondern auch die Art und Weise dieser Fortdauer, im Zusammenhange eines großen, die ganze Geschichte und das positive Leben der Menschheit selbst umfassenden Systems, erwiesen zu haben, welchen sprechenderen Beweis von ihrer hohen wissenschaftlichen Bedeutung und ihrem wahren, bleibenden Werthe für das Leben könnte es geben, als gerade diesen? Eine solche Unsterblichkeitslehre würde allein schon Den, der sie ergründete, wäre sein Name nicht schon außerdem ein hochgefeierter, in der Geschichte der Wissenschaft wie der Menschheit unsterblich machen. Doch es ist nicht an mir, hierauf noch näher einzugehen. Es genüge hier die Andeutung dessen, was die neueste speculativ-geschichtliche Philosophie Schellings, denn von dieser ist hier die Rede, sich zur Aufgabe gesetzt. Ob und wie sie dieselbe gelöset, hierüber kann vor Erscheinung derselben im Drucke ohnehin eine öffentliche Verhandlung in keiner Weise statthaben. So viel aber läßt sich schon jetzt im voraus davon sagen, daß der Einfluß, den die Erscheinung dieses neuesten Systems Schellings auf das gesammte Gebiet des wissenschaftlichen und menschheitlichen Lebens üben wird, ein mächtigerer sein wird, als der irgend eines früheren!"

So weit Hr. Beckers. Leider ist, so viel wir wissen, bis auf den heutigen Tag das neue System noch immer nicht erschienen, und wir müssen uns also vor der Hand blos mit folgendem Bruchstücke, das Hr. Beckers in dem erwähnten Buche Heft 2. S. 175 mit Schellings Einwilligung der gelehrten Welt vorgelegt hat, begnügen. „Schellings Lehre von einer persönlichen Fortdauer (wie sie derselbe bereits im Jahre 1829 vorgetragen)" — heißt es daselbst — „beruhet hauptsächlich auf dem Gedanken einer nothwendigen speculativ-geschichtlich (durch den gegenwärtigen Zustand des Menschen, in welchem sich das ursprünglich Eins sein sollende geistige und natürliche Leben einander ausschließen)

sich erweisenden Succession dreier Zustände oder Potenzen des menschlichen Gesammtlebens, dessen erste Stufe das gegenwärtige, einseitig-natürliche Leben, dessen zweite Stufe das zunächst auf dieses folgende, einseitig-geistige, und dessen dritte und höchste Stufe das (nach der letzten Weltkrisis eintretende) wahrhaft vereinigte und verklärte geistige und natürliche Leben ist. Dieser Ansicht zufolge läßt sich der Zustand nach dem Tode nur als ein Zustand relativer Beraubung (Privation) begreifen. Der Tod selbst aber ist nicht als völlige dualistische Scheidung (womit die Identität des Bewußtseins unvereinbar wäre), sondern vielmehr als Essentification des ganzen Menschen zu betrachten, und seine Wirkung läßt sich demnach füglich vergleichen mit der Ausziehung von Essenzen, z. B. von Ölen aus Pflanzen, des Weines u. s. w., in die alle Kräfte davon übergehen, und welche die bekannten merkwürdigen Erscheinungen eines relativ-vergeistigten, aber, wie besonders die Bewegungen des Weines zur Zeit der Rebenblüthe zeigen, noch immer die Lebensbestimmungen der ursprünglich materiellen Pflanze in sich tragenden Lebens darbieten." — Billig enthalten wir uns jeder Bemerkung über dieses Bruchstück, bis, so Gott will, das Ganze uns erfreuet!

10) Daß wir von Schelling zu Hegel übergehen müssen, darüber kann wohl kein Zweifel obwalten. Hat es doch Dieser nie hehl gehalten, daß er zu seiner eigenthümlichen Art zu denken durch Jenen angeregt worden, und daß seine Lehre nur die sich selbst durchsichtig gewordene Schellingsche Lehre sei. Das Schlimme ist aber, daß wie alles Übrige, was dieser Weltweise gelehrt, so auch seine Lehre von der Unsterblichkeit in ein so undurchdringliches Dunkel gehüllt ist, daß seine eigenen Schüler, diejenigen, die ihn viel hundertmal über diesen Gegenstand sprechen gehört, nicht einmal wissen, ob er die Fortdauer unserer Persönlichkeit behauptet oder bestritten habe. Indeß nach einigem Hin- und Herstreiten hat man sich, wie es scheint, nun doch darüber vereinigt, Hegel für seine eigene Person habe geglaubt, daß die Seele im Tode aufhöre; und daß es somit keine andere Unsterblichkeit gebe, als die der Gattung, bestehend darin, daß immer Menschen

(andere nemlich als wir) auftreten; eine Bedeutung, in welcher, nach einem von diesen Gelehrten selbst gebrauchten Gleichnisse, auch die Welle im Meere Unsterblichkeit hat, weil immer Wellen da sind. Ist es aber nicht einmal ganz entschieden, ob Hegel die Sterblichkeit der Seele wirklich gelehrt; so können wir noch weniger hoffen, die Gründe, um derentwillen er sie gelehrt, aus seinen eigenen Schriften klar nachzuweisen. Was wir auch sagen mögen, so wird man, stimmen wir ihm nicht bei, entgegnen, daß wir ihn mißverstanden hätten. Zum Glücke schrieb Dr. Friedrich Richter von Magdeburg ein Buch: Die Lehre von den letzten Dingen. Eine wissenschaftliche Kritik, aus dem Standpuncte der Religion unternommen (Breslau 1833), darin er den Glauben an eine persönliche Fortdauer in sehr verständlicher Sprache nicht blos bekämpfet, sondern ganz umzustürzen bemüht ist. Wir können also wohl vermuthen, daß dieser Gelehrte die triftigsten Gründe, die er durch seinen Meister kennen gelernt, dem Publicum mitgetheilt habe. Weil jedoch Richter sich auf Blasche, als Einen, der ihm in seiner Unternehmung durch das Buch: Die philosophische Unsterblichkeitslehre. Oder wie offenbart sich das ewige Leben? (Erfurt und Gotha, 1831) tüchtig vorgearbeitet habe, berufet: so lasset uns erst noch Diesen vernehmen.

11) Hr. B. H. Blasche trat — laut Vorrede S. IV. — mit der Zuversicht auf, „es werde ihm wohl niemand streitig machen, daß er der Erste sei, der es unternommen, die Idee der Unsterblichkeit in ausführlicher Darstellung als ein wissenschaftliches Ganze zu bearbeiten;" weil „alle bisherigen Versuche, über die Unsterblichkeit zu philosophiren, Fragmente seien, die kein befriedigendes Wissen gewähren!" — Auch fürchtete (nach S. VI.) Hr. Blasche „keine gegründeten Einwürfe, vielmehr hat er alle ihm denkbaren Einwürfe zum voraus möglichst zu widerlegen gesucht." — Gewiß sind unsere Leser begierig, den Inhalt einer so viel versprechenden Schrift näher kennen zu lernen. — Nach einer kurzen Einleitung, worin der Verfasser unter anderm S. 6 sagt, daß eine philosophische Lehre (wie sich die seinige ankündigt) eine

der mathematischen gleiche Gewißheit gewähren müsse, folgt in dem ersten Theile (S. 11—32) eine „Kritik der bisherigen (gangbaren) Ansichten.“ Hier wird es §. 4. für eine Inconsequenz ausgegeben, wenn man für endliche Vergehungen endlose Strafen, und für eine unvollkommene Tugend eine vollkommene Belohnung erwartet. Und wenn man diese Belohnung als eine unverdiente Gnade ansieht, so werde die Inconsequenz nun von dem Glaubigen auf Gott übertragen, der „von der einen Seite unendliche Gnade, von der andern unendliche Strenge beweiset, sich also absolut widerspricht.“ — Was sagen die Leser zu dieser ersten Probe des kritischen Scharfsinns unsers so zuversichtlichen Weltweisen? Wer die Gründe, auf welchen das Recht zu lohnen oder zu strafen beruhet, und die Gesetze, nach denen die Größe der Belohnungen und Strafen einzig bemessen werden darf, kennet; wer die Bestandtheile, aus welchen die Begriffe von Gerechtigkeit und Gnade zusammengesetzt sind, zu einem deutlichen Bewußtsein bei sich erhoben hat: der wird nur lächeln über die scheinbaren Widersprüche, die Blasche hier entdeckt zu haben glaubt; denn sie gehen offenbar nur aus gemeinen Vorurtheilen und höchst unrichtigen Begriffsbestimmungen hervor. Wer die Begriffe kennt, welche die „Religionswissenschaft“ über diese Gegenstände aufstellt, dem wird klar einleuchten, was auch sonst jedermann schon begreiflich finden muß, daß wir, um zu beurtheilen, ob eine endlose Strafe für ein gewisses Verbrechen zu groß sei, erst untersuchen müssen, ob eine solche Strafe vermeidlich sei; ob sich gewisse schlimme Folgen unserer bösen Willensentschließungen nicht mit Nothwendigkeit in das Unendliche erstrecken, an welche Kleinigkeit Hr. Blasche gar nicht denkt; der wird es noch viel ungereimter finden, wenn unser Philosoph nicht einmal dem Guten eine in das Unendliche sich erstreckende Belohnung (denn dieses soll doch der Ausdruck: vollkommene Belohnung andeuten?) verstatten will; der wird am wenigsten geneigt sein, die scheinbaren Widersprüche, welche aus den gewöhnlichen Schuldefinitionen von Gottes Güte, Gerechtigkeit, Barmherzigkeit u. s. w. hervorgehen, als einen in der Sache selbst liegenden Widerstreit zu betrachten.

Ganz Recht hat Hr. Blasche, wenn er §. 6. gegen diejenigen eifert, die alle Verbindlichkeit zur Tugend von dem Glauben an Unsterblichkeit abhängig machen wollen; etwa wie Sintenis im Elpizon. Allein wenn er nun so weit gehet, zu behaupten, daß dieser Glaube der Sittlichkeit sogar nachtheilig sei, weil er der Reinheit des Beweggrundes zur Tugend Abbruch thut: so können wir hierin nur ein durch Kantsche Lehren veranlaßtes Vorurtheil finden, gegen welches sich schon der bloße gesunde Menschenverstand empöret, obgleich es mit wissenschaftlicher Strenge und Deutlichkeit erst widerlegt werden kann, wenn man mit den Begriffen vertraut ist, die vom obersten Sittengesetze und andern damit verwandten Gegenständen in der „Religionswissenschaft" aufgestellt werden. Nur dann erst begreift man, daß und wienach nicht jede Aussicht auf Belohnungen die Tugend verunreinige, und als etwas Gefährliches und Verderbliches den Menschen weggenommen werden müsse.

Unter der Aufschrift: „Unhaltbarkeit der populären Ansicht der Unsterblichkeit," ist es der richtige Glaube an „eine individuelle Fortdauer nach dem Tode," welche Hr. Blasche §. 8. bestreitet, ihn für einen Gedanken erklärend, „der nur bei der Unkenntniß der Einheit und Gegenseitlichkeit gegensätzlicher Verhältnisse entstehen konnte und keine wissenschaftliche Beleuchtung verträgt." Und der Beweis dieser Beschuldigungen? Er lautet wörtlich und vollständig so:

„Daß ein lebendiger, gebildeter Menschenleib nicht denkbar sei ohne menschliche Beseelung, gibt man zu, aber man leugnet, daß eben so wenig eine menschliche Seele (wissenschaftlich) denkbar ist ohne menschliche Verleiblichung. Man setzt also einseitig das eine Glied des Gegensatzes von Seele und Leib selbstständig, das andere unselbstständig und abhängig vom andern, ohne zu bedenken, daß man so gegen den Begriff eines Ganzen verstößt." — Die letzten Worte werden dann noch in der Anmerkung durch ein Paar Gleichnisse erläutert, unter anderm von einem Hause, bei welchem Giebel und Fronte in einem Verhältnisse gegenseitiger Bedingtheit zu einander stehen sollen.

Erstaunen die Leser nicht, ein so erbärmliches Raisonnement zu lesen von einem Manne, der der bisherigen Lehre den Vorwurf machen will, keine wissenschaftliche Beleuchtung zu vertragen? Bedarf es mehr, als diese wenigen Zeilen gelesen zu haben, um zu wissen, daß unser Gelehrte — dessen Verdienste als Erzieher wir übrigens ganz unangetastet lassen — von dem, was wissenschaftliche Darstellung heißt, gar keine Ahnung habe? Gesetzt es wäre so, wie er hier sagt, daß ein Leib nie ohne Seele und eine Seele nie ohne einen Leib sein könne: durch welchen hier billig nicht im Sinne zu behaltenden Zwischensatz soll hieraus folgen, daß es keine individuelle Fortdauer nach dem Tode gebe? Vermüthlich, weil im Tode der ganze Leib zerstört wird? Allein Bolzano hat, wenn nicht schon andere vor ihm, erwiesen, daß in der ganzen Natur nirgends eine Auflösung in durchaus einfache Theile vor sich gehe, und daß somit im Tode unsere Seele nur gewisse gröbere Theile des Leibes, nicht aber den ganzen Leib, mit welchem sie lebend verbunden war, verlieren könne. — Wie ist denn aber auch nur der Satz, daß Seele und Leib immer beisammen sein müssen, dargethan worden? „Ein lebendiger Leib," sagt Hr. Blasche, „ist ohne Seele nicht denkbar." Hieraus soll folgen, daß auch keine Seele ohne Leib denkbar sei? Das ist nun völlig so gefolgert, wie wenn man sagte: Ein bewohntes Haus ist ohne Menschen nicht denkbar; also sind Menschen auch nicht ohne Häuser denkbar. Doch Hr. Blasche sagt weiter: „Wenn man annimmt, daß die Seele ohne Leib bestehen könne, so setzt man einseitig das eine Glied eines Gegensatzes selbstständig, das andere unselbstständig, was gegen den Begriff eines Ganzen verstößt." — Freilich wohl würde man verstoßen gegen den Begriff eines Ganzen, wenn man behaupten würde, daß noch das Ganze fortdauert, nachdem doch ein Theil desselben zu Grunde gegangen: aber thut denn das jemand, der behauptet, daß nicht der ganze Mensch, sondern die Seele nur fortdauere, nachdem der Leib zerstört ist? Oder gibt es vielleicht gar keine Ganze, in denen ein Theil unselbstständig, der andere selbstständig ist? Allein das von Blasche angeführte Beispiel spricht selbst wider ihn; denn bleibt nicht gar oft die Fronte

eines Hauses stehen, während der Giebel durch eine Feuersbrunst zerstört wird?

Keinen neuen Beweis, sondern nur eine — man weiß nicht, wozu benöthigte — Wiederholung derselben Gedanken enthält der folgende §. 9., den wir noch wörtlich hersetzen wollen, damit ganz klar werde, daß unser Philosoph mit seinen Gründen am Ende sei. „An sich (heißt es hier) ist der Mensch eine Einheit, sich darstellend (offenbarend) als ein Ganzes, dessen entgegengesetzte Hauptseiten, Seele und Leib, wesentlich zu diesem Ganzen gehören, in, mit und durch einander existiren, so daß dieses Verhältniß nur mit dem Ganzen zugleich aufgehoben werden kann. Fällt also die Eine Seite, z. B. der Leib, so fällt auch die andere, als die Seele dieses Leibes, und so mit beidem zugleich das Ganze, nemlich das Ganze als Erscheinung.“

Hier ist offenbar, wenn wir die Worte: „in, mit und durcheinander existiren“ weglassen, weil doch erst eben erwiesen werden soll, daß dies von Seele und Leib behauptet werden könne, alles Übrige anwendbar auf jedes aus zwei oder mehren wesentlichen Theilen zusammengesetzte Ganze; von einem jeden müßte sonach behauptet werden können, daß wenn Ein Theil desselben zu Grunde gehet, auch alle übrigen zu Grunde gehen. So bestehet z. B. ein Glasspiegel wesentlich aus einer Glasplatte und einem Belege; also muß, nach Hrn. Blasche, wenn das Belege abgeschabt wird, nothwendig auch die Glasplatte zerbrechen.

Zur mehren Bestätigung beruft sich Herr Blasche §. 10. noch auf das Urtheil der — Kinder und Ungebildeten, die (wie er sagt) von einem Unterschiede zwischen Seele und Leib nichts wissen; hierauf beweiset er (§. 11.), daß man den Leib nicht eine Wohnung der Seele nennen dürfe, weil sie ja nicht nach Belieben ein- und ausgehen könne; (§. 12.) auch nicht ein Organ, wenn man die Fortdauer der Seele nach dem Tode behaupten will. „Denn wäre (sagt er) der Leib ein Organ, also (?) ein Theil eines organischen Ganzen, so müßte auch die Seele ein Organ, nemlich ein anderer organischer Theil dieses Ganzen sein; und bei der Auflösung des Ganzen müßte auch sie aufgelöst werden.“

Ferner erfahren wir §. 13., „daß in einem Säuglinge noch keine menschliche Seele vorhanden sei, sondern nur die Anlage dazu;“ und nun wird §. 14. aus allem diesen nochmals siegreich geschlossen (?), „daß Leib und Seele nicht durch Verbindung ein Ganzes geworden, sondern aus der Einheit des Menschen durch Entwicklung hervorgetreten sind, indem die Einheit sich als Gegensatz, als zwei entgegengesetzte Seiten offenbart, die zum Begriffe des Ganzen eben so nothwendig gehören, wie Mittelpunct und Umfang zum Begriff des Kreises.“ — Wir würden unsere Leser zu beleidigen fürchten, wenn wir sie mit einer umständlichen Widerlegung all dieser Ungereimtheiten aufhalten wollten. Nur das Gleichniß vom Kreise, weil es Hr. Blasche wiederholt anführt, erlaube man uns mit einem Paar Worte zu beleuchten. Der Mittelpunct kann freilich nicht mehr als Mittelpunct bestehen, wenn wir den Umfang abbrechen, und so auch die unsern Leib beherrschende Seele nicht mehr als Herrscherin in demselben, wenn er zerstört wird: aber so gut der Mittelpunct als bloßer Punct noch übrig bleiben kann, nachdem man den Umfang abgebrochen, so gut die Seele als einfaches Wesen, nachdem man den Leib von ihr (so viel als möglich ist) getrennt hat. Zehnmaliges Wiederholen, daß Seele und Leib nur als zwei entgegengesetzte Seiten des ganzen Menschen zu betrachten wären, kann der Vernünftige noch nicht als einen Beweis, daß es so sei, annehmen; vielmehr erweiset sich durch jedes genauere Nachdenken, daß Seele und Leib nicht Seiten, sondern Bestandtheile des Menschen sind, gerade wie Umfang und Mittelpunct nicht Seiten, sondern Bestandtheile des Kreises.

Neue Belehrungen ertheilt uns Hr. Blasche §. 15 und 16. „Der Mensch ist ein Sonderes (ein Individuum), und weil er eine geistige Seite hat, eine Person, d. h. eine bestimmte geistige und leibliche Begrenzung des Unendlichen. Endlichkeit gehöret wesentlich zum Begriffe eines Individuums sowohl, als einer Person. Wir müssen also (?) dem Menschen Grenzen im Raume sowohl als in der Zeit, und somit einen Anfang sowohl als auch ein Ende setzen.“ — Wer sieht nicht, wie Hr. Blasche hier in die Erklärung legt, was erst erwiesen werden soll? Warum müßte jedes Individuum,

jede Person endlich sein? und warum müßte die Endlichkeit sich eben durch Grenzen im Raume sowohl als in der Zeit aussprechen? Kann denn eine Substanz nicht endlich genannt werden blos darum, weil das Maß ihrer Kräfte ein endliches ist? Sollte sich aber Hr. Blasche auf das einem jeden zustehende Recht neuer Begriffsbestimmungen berufen; so erinnern wir nur, daß er dann nicht, ohne die Sterblichkeit der Seele erst erwiesen zu haben, voraussetzen dürfe, daß der Mensch ein Individuum und eine Person in seinen Bedeutungen sei.

Den letzten §. dieses Theiles können wir füglich ganz übergehen, da er Vorstellungen vom andern Leben bestreitet, die nicht die unsrigen sind. Im zweiten Theile: „rein philosophische Grundlage der Unsterblichkeitslehre," heißt es gleich §. 19. und wird noch so oft wiederholt, bis man es als erwiesen ansehen soll, daß der Mensch zeitlich und ewig zugleich sein müsse, weil — (man höre!) er von beidem, der Zeitlichkeit sowohl als Ewigkeit einen Begriff hat. Hiebei ist nur zu verwundern, warum der Verfasser nicht auch behauptet, daß der Mensch beides, ein Viereck sowohl als auch ein Kreis sei, weil er von beidem einen Begriff hat! — Die Wahrheit wird §. 20. nach dem gemeinen (doch in Bolzanos Wissenschaftslehre umständlich widerlegten) Vorurtheile darein gesetzt, daß unsere Vorstellungen getreue Ebenbilder ihrer Gegenstände sind. Hierauf erfahren wir §. 21., daß jede Individualität nur eine besondere Form des allgemeinen Schöpfers; §. 27. jedes Ding nur das auf eine bestimmte Weise beschränkte Unendliche ist; §. 28. daß die unendliche Thätigkeit nur sich selbst beschränken könne, durch zeitliche Schranken, die sie selbst wieder aufhebt, um neue zu setzen; §. 29. daß jedes Geschöpf nur insofern fortbestehet, als es jeden Augenblick neu geschaffen wird, oder vielmehr sich selbst aus seiner Idee hervorbringt; endlich §. 30. daß der Verfasser alle diese Ansichten nur darum festhalte, weil die gemeine Ansicht, nach welcher Gott einst schuf, und jetzt nur erhält, unrichtig ist. — Wir geben Hrn. Blasche diese Unrichtigkeit zu, möchten aber ihm und allen, die Ähnliches lehren, zu bedenken geben, wie ihre eigene Ansicht nicht minder unrichtig

sei. Annehmen, daß das Unendliche sich selbst beschränkt, zu einer Zeit auf diese, zu einer andern auf jene Art, also Veränderungen unterliege, ist doch ein arger Widerspruch; und eben so zu denken, daß etwas (das Endliche) sich selbst hervorbringe. Dagegen verschwinden alle Widersprüche, sobald wir annehmen, daß die unbedingte Substanz Schöpfer im eigentlichen Sinne, d. h. alleinige fortwährende Ursache von dem fortwährenden Dasein aller bedingten und ihren Kräften nach endlichen Substanzen sei.

In dem Abschnitte: „V. Näheres über die Natur des Gegensatzes überhaupt, insbesondere über den Gegensatz des Endlichen und Ewigen,“ kömmt nur einiges vor, welches wir ausheben müssen. „Der Anfang der Philosophie — heißt es §. 33. — ist die Überzeugung, daß das Verschiedene zugleich das Eine, die Einheit aber der Grund (das An sich) des Verschiedenen (Mannigfaltigen) ist.“ Wir würden lieber sagen, dieser so unbestimmt ausgedrückte Satz sei der Anfang aller Verirrungen, in welche die sogenannte Identitätsphilosophie verfällt. Denn wie muß man diesen Satz, wenn er etwas Wahres aussagen soll, verstehen? Nur etwa so, daß es für alles Verschiedene eine gewisse Rücksicht, in der es übereinstimmend ist, oder auch eine, in der es ein Ganzes ausmacht, gebe. Das nun ist freilich eine sehr bekannte Wahrheit, aus der sich aber die Lehren, welche die Identitätsphilosophie aufstellt, eben nicht ableiten lassen. Zu diesem Anfange der Philosophie soll nach §. 34. „eine sinnige Betrachtung des Gegensatzes von Anlage und Bildung, deren Vermittlung die Entwicklung ist,“ führen. Hier wird es wohl manchen Leser nicht minder als uns befremden, wienach eine Wahrheit, zu der man erst durch eine „sinnige Betrachtung“ hingeführt werden muß, der Anfang der Philosophie genannt werden könne; noch mehr befremden wird es sie aber, wenn sie beim Weiterlesen finden, wie diese „sinnige Betrachtung“ erstens eine Menge Behauptungen aufstellt, deren Wahrheit noch viel weniger als die des Anfanges einleuchtet und zugestanden werden kann, und wie dieselbe zweitens in der That gar nicht mehr zu diesem Anfange, sondern §. 43. zu einem merklich verschiedenen Satze hin-

hinführt, den der Verfasser „den höchsten (umfassendsten) philosophischen Gedanken" nennt, zu der Idee des Universums, in welcher zugleich die Überzeugung gegeben ist, daß jedes Ding ein mehr oder weniger vollkommenes Abbild des Universums sein muß; da jedes Ding eine Bildung ist, hervorgegangen aus seiner Anlage durch Entwicklung; woraus zuletzt gefolgert wird, daß auch „der Mensch nach seiner ganzen Organisation und Bestimmung ein vollständiges Ebenbild des Allganzen im Einzelnen ist."

Im dritten Theile („philosophische Blicke in die menschliche Natur, hinsichtlich der Unsterblichkeit") wird §. 46. behauptet, daß die Ansicht, welche das Endliche vom Unendlichen trennt, sich selbst widerspreche, „weil zwei Wesen nur durch beiderseitige Grenzen außereinander erscheinen können." Dies pantheistische Argument ist schon oft vorgebracht, aber durch nichts erwiesen worden. Höchstens von Dingen, welche im Raume sind, möchte mit einigem Anschein von Recht behauptet werden, daß sie einander gegenseitig begrenzen, in wiefern wo das Eine ist, nicht auch das Andere sein kann. — Die Unsterblichkeit nun, welche Hr. Blasche[11]) dem Menschen einraumt, bestehet lediglich darin, daß er sich als eine Erscheinung des Ewigen (Gottes) erkennt. Doch erst im vierten Theile: „Form der Unsterblichkeit," erfahren wir näher, wie der Verfasser sich dieses eigentlich denke. „Jedes Ding, sagt er §. 77., ist nur eine vorübergehende Schranke des unendlichen und ewigen Wesens; dieses ist seine ewige Anlage, von welcher die Bildung (das wirkliche Ding) nur ein einzelner verwirklichter Moment ist. Im Niedersten also ist die Anlage zum Höchsten, im Stein die Möglichkeit der edelsten Menschenbildung verschlossen und wird einst unfehlbar aufgeschlossen." (Das ist auch unsere Meinung, nur daß wir den Stein nicht als eine bloße Erscheinung Gottes, sondern als einen Inbegriff gewisser endlicher Substanzen, die durch Gottes Wirksamkeit da sind, betrachten.) — „Im Ganzen, kann man sagen, (so schreibet der Verfasser §. 78.) lebt die Idee der Pflanze im Pflanzenreiche, vermöge der Fortpflanzung ein unsterbliches Leben." (Ist das unsterbliche Leben des Menschen von ähn-

licher Art?) — §. 86. „Durch seine Idee ist jedem Organ, wie jedem Ganzen, die immerwiederkehrende Wirklichkeit gesichert.“ — §. 89. „Ein einzelner Mensch kann nur eine beschränkte Reihe von Erfahrungen in seinem kurzen Leben durchlaufen, nur einen bestimmten Grad der Vollkommenheit erreichen. Betrachten wir also das Lebensganze eines Einzelmenschen als einen bestimmten Erscheinungskreis, in welchem sich sein übersinnliches Wesen, seine absolute Anlage offenbart, so ist letztere gleichsam das sichere Versprechen, daß auf den gegenwärtigen in's Unendliche fort neue Erfahrungskreise (Lebensläufe) folgen werden. Durch diese Darstellung ist es auch klar, daß durch die Offenbarung der ewigen Gottheit in einer unendlichen Mannigfaltigkeit nach Zeit und Raum doch keine Theilung ihres Wesens gesetzt ist, was nur der Fall wäre, wenn die gemeine Ansicht, nach welcher die Individuen und Personen absolut getrennte, an sich bestehende Wesen sind, und als dieselben Einzelwesen in's Unendliche fortdauern sollen, Grund hätte.“ — Ist das nicht wunderbar? wenn man annähme, daß es außer Gott noch andere Substanzen gibt, so würde man Gott theilen; wenn man aber mit dem Verfasser annimmt, daß alle Theile des Weltalls in Gott selbst sind, theilt man Gott nicht!

Merkwürdig ist auch der Begriff des Verfassers von der Gerechtigkeit, wenn er §. 106. behauptet, daß wir ohne alle Rücksicht auf Unsterblichkeit in der moralischen und physischen Weltordnung eine vollkommene Gerechtigkeit fänden; daher es keiner Verweisung auf ein jenseitiges Leben bedürfe, um „gleich zu machen, was hier ungleich war.“ Dennoch liest man §. 109., daß es die Ungleichheit der Lebensschicksale sei, welche im ewigen Leben ausgeglichen werden kann, und durch den in ihm vorgehenden Wechsel (nach §. 110.) auch wirklich ausgeglichen wird. (Ist das kein Selbstwiderspruch?) — „Mit welchem Rechte, fragt der Verfasser §. 112., wollte jemand klagen, wenn er überzeugt ist, daß sein dermaliger Lebenslauf nur ein Tropfen in dem unendlichen Weltmeere ist, das er selbst durchlebt; wenn er die sichere Überzeugung hegt, daß sein wahres Ich, sein übersinnliches Wesen der Keim alles möglichen Guten, ein Keim

ist, der immer zu neuem Leben sich entfaltet? Was ihm in diesem Leben abgeht, wird ihm in einem andern nicht fehlen."

Schlüßlich wollen wir nur noch ein Paar Einwürfe des Verfassers gegen die gewöhnliche Lehre erwägen. Zu dem einen veranlasset ihn die unrichtige Redensart, deren sich viele Theologen bedienen, daß die Bestimmung des Geschöpfes in einer unendlichen Annäherung zu der Vollkommenheit Gottes bestehe; wogegen er mit Recht erinnert, man könne nicht sagen, daß irgend ein endliches Wesen der absoluten Vollkommenheit näher als ein anderes stehe. Der ganze Einwurf wird aber behoben, sobald man mit Bolzano statt von Annäherung zu Gott, von einem steten Fortschreiten in der Vollkommenheit spricht. Der zweite Einwurf lautet, daß Individuen, welche Jahrtausende früher in's Leben eingetreten, einen ungeheueren Vorsprung vor Andern hätten. — Allein es ist ein Irrthum, daß den übrigen Unrecht geschehe, oder daß ihr Loos deßhalb ein minder glückliches sei. Denn in der That ist doch nicht der geringste innere Unterschied in dem Loose zweier Geschöpfe, welche dieselbe Schicksalsreihe, das eine nur ein Jahrtausend später als das andere durchlaufen.

Endlich bestreitet Hr. Blasche [11]) auch noch die Seelenwanderung aus dem höchst lächerlichen Grunde, weil ja die Seele nichts Raumliches sei, also nicht wandern könne. Statt dessen soll man sagen: „Der übersinnliche Mensch, sein ewiges unveränderliches Wesen ist es, das im Tode die Seele sowohl als den Leib wechselt." Bei dieser Gelegenheit heißt es auch noch §. 126.: „Warum sollte ich mich scheuen, auch die untermenschlichen Stufen des Naturlebens zu durchwandern?" — Um uns hierüber zu trösten, wird bemerket, daß wir als Pflanzen schlafen, als Thiere traumen. Uns aber will bedünken, daß es bei allem ein etwas schauriger Gedanke bleibe, sich mit Hrn. Blasche [11]) vorzustellen, daß wir in allen nur immer möglichen Formen, also z. B. auch als Vatermörder u. dgl. einst noch auftreten müssen oder schon aufgetreten sind. Die Forderung einer Fortdauer mit Rückerinnerung findet Hr. Blasche [11]) §. 130. widersprechend, „weil das zeitliche und individuelle Leben kein ewiges ist." (Welch ein Schluß!) Auch soll uns, wenn wir uns

über den Verlust dieser Rückerinnerung betrüben, jeder Knabe an Weisheit beschämen, der sich nicht grämen würde, wenn wir ihm sagten, daß er dereinst noch ein großer vielvermögender Mann werden, aber der Knabenjahre sich nicht mehr erinnern werde. Wir glauben, es handle sich bei der Rückerinnerung nicht um ein bloßes Vergnügen befriedigter Neugier, sondern um gewisse sehr wesentliche Vortheile, wie in der Athanasia das Mehre gezeigt wird.

Auferstehung ist dem Verfasser nach §. 135. „die ewige Wiederkehr des Bewußtseins der Identität des Menschen in einem menschlichen Leibe; die eigentliche wahre Auferstehung der Eintritt des sicheren Selbstbewußtseins, des zu sich selbst Kommens der Idee des Allbewußtseins, in welchem die Gottheit ihre Menschwerdung feiert.“ Mit schlichten Worten heißt dieses eigentlich: Die wahre Auferstehung feiert der Mensch, wenn er sich inne wird, daß er — im Grunde Gott selbst sei. Wir unsrerseits gestehen, daß wir uns gegenwärtig wenigstens noch viel zu ohnmächtig fühlen, um einer so erhabenen Auferstehung entgegen zu sehen.

Wenden wir uns nun zu Hrn. Richter,[12]) der von seinem bereits erwähnten Buche eine so hohe Meinung heget, daß er nicht anstand, S. 11 zu sagen: „Denn allerdings habe ich den Einfall, dieses Buch zu schreiben, nicht erst von heute und gestern; sondern die neue Welt, die jetzt friedlich entstehen soll, steht in den großen und allgemeinsten Zügen seit einigen Jahren fertig in mir; und wie ich mich in allen meinen bisherigen Schriften als Prophet und Reformator geberdet habe: so denke ich auch in dieser Schrift, Gott geb's! mir consequent zu bleiben.“

Mögen sich unsere Leser durch diese Äußerung nicht abschrecken lassen, sondern mit Ruhe die Erklärungen vernehmen, die unser Prophet von den Begriffen: Seele und Geist gibt. „Die Seele, sagt er S. 62, erkläre ich als die Fähigkeit des Körpers, zum Geiste (d. h. zum Fühlen, Denken und Wollen) zu gelangen; das wirkliche Denken und Wollen ist sein Geist.“ Daß nach Aufstellung dieser Erklärungen erst die Verbindlichkeit eintrete, darzuthun, daß es auch eine Seele und einen Geist in diesen Bedeutungen gebe, d. h. darzuthun, daß Fühlen,

Denken und Wollen in der That bloße Verrichtungen des Körpers, also Verrichtungen seien, welche nicht blos des Körpers mehr oder weniger bedürfen, auch nicht in einem gewissen einfachen Theile desselben, sondern im ganzen Körper selbst, oder doch wenigstens in einem zusammengesetzten Theile desselben vor sich gehen: an diese Hauptsache denkt unser Prophet und Reformator nicht einmal; wir müßten denn etwa hieher zählen, daß er S. 58 ff. die Erscheinungen des thierischen Magnetismus, der Ahnung, die sympathetischen Curen, die Visionen uns für „Beweise von der Einheit der Seele und des Leibes" aufführt. Diese Einheit soll aber z. B. das Hellsehen beweisen, indem er es als „ein Versenktsein in die Körperlichkeit" erkläret, „wodurch der Hellsehende so zu sagen selbst ein Theil des Planeten, den er bewohnt, und dadurch zum bewußten Gefühl desselben wird." Wer kann nun, dies alles zugegeben, nur den geringsten Beweis für die behauptete Einheit des Leibes und der Seele in diesen Ansichten finden? Sie sind nichts anderes als ein Beweis, daß der Verfasser gar nicht wisse, um was es sich hier handelt. Denn daß die Seele sich in die Körperlichkeit versenken, ein Theil des Körpers, ja wenn man will, des ganzen Planeten werden, und dadurch fühlen könne, was in demselben vorgehet, das alles können wir auch bei Voraussetzung der substantiellen Einfachheit der Seele zugestehen. Der Tod soll nach Hrn. Richter[12]) nicht (was allerdings ein etwas mißverständlicher Ausdruck ist) eine Trennung der Seele vom Leibe, sondern er soll (was noch viel unrichtiger gesagt ist) eine Auflösung des ganzen Individuums sein. Doch da er selbst S. 66 gestehet: „Was Blasche[11]) in der philosophischen Unsterblichkeitslehre von den Fehlern gesagt hat, die bei der Aufstellung des Verhältnisses zwischen Leib und Seele sich die alte Unsterblichkeitslehre zu Schuld kommen ließ, ist vortrefflich und wahr, und soll uns daher, etwas sachgemäßer geordnet, im Nachfolgenden leiten." Was können unsere Leser Neues und Gründliches von Richter[12]) zu erfahren hoffen?

S. 72 sagt er: „Der Leib ist die Gestalt, welche sich die Seele in ihrer Entwicklung gibt;" und zum Beweise

wird blos (was jedermann schon weiß) dargethan, daß sich die Seele durch den Leib offenbare. Dies Offenbaren soll zugleich die früher behauptete Identität beweisen. Auf ähnliche Art ließe sich die Identität eines Gelehrten mit seinem Buche beweisen.

Alles, was gegen die Einfachheit der Seele und den so genannten metaphysischen Beweis für die Unsterblichkeit vorgebracht wird, und das ganze System des Verfassers ist in folgender Stelle (S. 88) enthalten: „Man mag sie (die Seele) unterscheiden vom Körper; gut! so ist sie theilbar, wie dieser; die Existenz einzelner Seelen zeigt, daß die Seele überhaupt getheilt, nämlich an verschiedene Individuen vertheilt ist. Spricht man aber von der Untheilbarkeit der individuellen Seele, so kann mit eben dem Rechte von einer Untheilbarkeit des individuellen Körpers, des Leibes gesprochen werden. Zwar läßt sich derselbe in Theile auflösen, und durch den Tod wird er wirklich in Theile aufgelöst, aber er hört auch eben damit auf, individueller Körper und Leib zu sein, wie die Seele in gleichem Falle auch aufhört, Seele zu sein. Der anthropologische Irrthum liegt in diesem Beweise" (dem metaphysischen für die Unsterblichkeit) „darin, daß Individualität und Seele mit einander verwechselt sind. Man schreibt der Seele ein individuelles Dasein zu, während doch bei einer unbefangenen Betrachtung der Entwicklung des Menschen die Seele nur als das die menschliche Individualität mittels des Körpers constituirende Moment erscheint. Durch die organische Einheit des Leibes und der Seele existirt der Geist als Individuum. Hebt diese Einheit auf, läßt sich die Seele vom Leibe trennen, es schaudert der Mensch in sich zusammen, es reißt das Band, welches Körper und Geist an einander befestigte, das am Leibe haftende Gefühls-, Erkenntniß- und Willensvermögen, also die Seele des Leibes schwindet mit dem Organismus zugleich, das Bewußtsein der Einzelheit verläßt den Einzelnen, weil er selbst aufhört, ein Einzelner zu sein. So versinkt die Individualität in's Nichts, der Leib wird in die Erde gesenkt, von wannen er genommen ist, verweset und wird zu Staub; der Geist kehrt zurück, woher er gekommen, in die geistige Gedanken-

welt des Bewußtseins der Lebenden, von welcher er durch Erziehung, Unterricht und Umgang einst dem Kinde, Manne, Greise zukam, mit dem Menschen sich amalgamirte, der Seele sich einbildete, durch sie sich individualisirte und civilisirte. Nun der Organismus zerstört, der Leib zu Atomen zerstaubt, die Seele zerrissen, ist in der Hinfälligkeit seines Bleibens nicht länger. Er vererbt sich an die Hinterbliebenen und generirt (verallgemeinert) sich in der Strömung der Geschlechter, im Laufe der Zeit, mit andern auch einst individuellen Geistern zum regenerirenden Weltgeist der Menschheit. Vor der Mark und Bein scheidenden Wahrheit des Begriffs wird solch ein metaphysischer Beweis für Unsterblichkeit der Seele zum grundlosen Geschwätze."

Wir haben diese Stelle hier wörtlich aufgenommen, weil sie allein hinreicht, die gänzliche Unmündigkeit des Verfassers auf dem Gebiete der Philosophie zu entscheiden. Denn wenn er glauben konnte, hier uns die Wahrheit des Begriffs in ihrer Mark und Bein scheidenden Kraft dargestellt zu haben, so daß vor dieser Wahrheit alle bisherigen Beweise der Metaphysik für die Unsterblichkeit zu einem grundlosen Geschwätze werden; was muß erst an anderen Stellen, die er mit weniger Sorgfalt bearbeitet hat, der Fall sein? Sein erster Schluß lautet: Die Existenz einzelner" (soll vermuthlich heißen, mehrer) „Seelen zeigt, daß die Seele überhaupt getheilt ist." Eben so könnte man schließen: Die Existenz mehrer Puncte zeigt, daß der Punct überhaupt theilbar ist. Hier wird vermittels einer der Identitätsphilosophie gewöhnlichen Verwechslung der Begriff: Seele überhaupt, mit dem ganz anderen: Inbegriff aller Seelen, vertauschet. Wer über diesen Unterschied ein Mehres verlangt, berathe die „Wissenschaftslehre" Bd. I §. 57 und 106. Allein Hr. Richter [12]) vermuthet bald selbst, daß die Vertheidiger der Unsterblichkeit nur die Untheilbarkeit der individuellen Seele behaupten. Und was entgegnet er nun ihnen? Nichts anderes, als daß man mit eben dem Rechte, wie die individuelle Seele, auch den individuellen Leib untheilbar nennen dürfe. Warum? Weil wenn man diesen theilt, er auf-

hört, derselbe individuelle Leib zu sein. Aber wo ist denn, fragen wir, der Beweis, daß man eben so, wie den Leib, auch die Seele, in mehre Substanzen zerlegen könne? Statt einen solchen zu führen, gibt der Verfasser den Freunden der Unsterblichkeit schuld, daß sie Seele und Individualität verwechseln; „während bei einer unbefangenen Betrachtung der Entwicklung des Menschen die Seele nur als das die menschliche Individualität mittels des Körpers constituirende Moment erscheine." Allein wir fragen, wienach die Entwicklungsgeschichte des Menschen lehre, ja nur lehren könne, daß seine Seele kein individuelles (für sich bestehendes) Dasein besitze? Was in dem Folgenden gesagt wird, ist ja offenbar gar kein Beweis dieser Behauptung, sondern blos eine mehrmalige Wiederholung und Voraussetzung derselben. Wir fordern jeden auf zu sagen, ob er es anders finde? ob nicht, wenn irgend etwas, so diese Stelle des Verfassers den Namen eines „Geschwätzes" verdiene?

Merkwürdig ist noch die Art, wie S. 117 ff. erwiesen wird, daß es in keinem Himmelskörper einen schicklichen Aufenthaltsort für uns nach dem Tode gebe. In der Sonne und den Fixsternen nicht; weil diese nach Hegels[10]) Erklärung „allgemeine Centra der abstracten Beziehung auf sich selbst sind." — Nun bekennt zwar Hr. Richter[12]) aufrichtig genug, diesen Ausdruck nicht zu verstehen, indessen dünkt ihm doch so viel gewiß, daß darin das Verhältniß der Planeten zum Fixstern nicht mehr einseitig auf die Größe bezogen werde. Weil ein Fixstern die Planeten, die sich um ihn bewegen, zusammenhält: so muß man, um nicht einseitig zu sein, schließen, daß er sonst keine andere Bestimmung als die des Zusammenhaltens habe; also, daß er zu einem Leben für Individuen nicht tauge; also, daß kein planetarisches Leben je in solarisches übergehe. (!) — Auf Monden können wir nicht leben; weil sie (so lehrt es Hegel[10]) „Körper der Starrheit" sind, keine Atmosphären haben (?), also des meteorologischen Processes entbehren; also u. s. w. (!) — Auch auf Kometen nicht; weil Hegel[10]) diese für „Körper der Auflösung" erklärt hat, die „in ihrem Dasein die Zufälligkeit darstellen, eine oberflächliche Concretion, die eben so

zufällig sich wieder zerstäuben mag." (!) — Endlich auch nicht auf irgend einem andern Planeten können Bewohner des Erdplaneten ihr Dasein fortsetzen; denn schon eben deßhalb, weil jeder Planet seine eigene Individualität hat, können wir nicht hoffen, unsere Individualität auf irgend einem andern einzubürgern. (!) — Irriger Weise vermuthen wir auch, daß die größern die besseren wären; die Gleichartigkeit der Bewegung spricht vielmehr für gleichen Werth (troß aller übrigen Ungleichheit). Also ist keiner eine bessere Welt zu nennen. — Das Letzte beweiset Hr. Richter[12]) S. 126 noch aus dem Christenthume: „Wir auf der Erde haben den höchsten Standpunct durch die Religion Jesu Christi; wo also könnte es eine noch bessere (Welt) geben? Kann man — ich frage sehr — auf irgend einen andern Planeten sich noch höher hinauf versteigen, als bis zu der Einheit mit Gott, die Christus dargestellt hat?"

Zuletzt bemühet sich Hr. Richter[12]) zu beweisen, daß auch die Begriffe, die Jesus von der Unsterblichkeit hatte, keine anderen als die seinigen gewesen; obgleich er gestehet, daß Jesu Zuhörer, selbst seine Jünger und Apostel (etwa mit Ausnahme des einzigen Johannes) in diesem Puncte ihn nicht verstanden, und eine Unsterblichkeit mit individueller Fortdauer geglaubt und geprediget hätten. Wir begnügen uns zu erinnern, daß es nach unsern Begriffen von einer Offenbarung nicht darauf ankomme, was der Lehrer vielleicht für seine eigene Person geglaubt, sondern nur darauf, was er uns vorgetragen, und wie er von uns verstanden worden sei.

Die „Summe seiner Theologie" spricht Hr. Richter[12]) S. 237 ohngefähr so aus: „Der Mensch ist der Ewigkeit fähig, weil er sich vom einzelnen und bestimmten Zeitraume loszumachen, und in verflossene und zukünftige Zeiten zu versetzen vermag. Dagegen kann es nichts Ungereimteres geben, als die Meinung, der Mensch müsse durch persönliche Fortdauer nach dem Tode der Ewigkeit theilhaftig werden. Gerade je länger das Individuum als solches fortdauert, desto mehr wird es von dem Ziel, die Ewigkeit zu erlangen, entfernt. Mit der Existenz eines Leibes ist immer wieder eine Raum- und Zeitbestimmung gegeben, also die

alte Zeitlichkeit vorhanden. Diese wird nur überwunden, indem der Mensch das Raum und Zeit gestaltende Wesen, welches Gott ist, zu erkennen und sich anzueignen sucht. Er muß von demjenigen Geiste erfüllt sein, der überall derselbe bleibt, d. h. ein göttliches Leben führen, und dadurch Gottes inne werden und bleiben. Dieß Verewigen und Seligwerden kann nur mit dem Tode gelingen, mit welchem die letzte Scheidewand, die ihn von dem die Welt regierenden Geiste trennt, zerfällt. Unsichtbar, wie dieser Gott, muß er in den Gemüthern der Nachkommen leben, um wahrhafter Fortdauer versichert zu sein. Spurlos bis auf Namen und Datum muß er in den Geist der Welt aufgehen, wie er war, bevor er geboren ward, um an derjenigen Ewigkeit und Majestät Theil zu haben, in welcher der allein anbetungswürdige Gott thront." Sind dieß nicht Widersprüche? und können wir glauben, daß der Verfasser auch nur selbst wisse, was er wolle?

Das 1830 zu Nürnberg erschienene Buch: „Gedanken über Tod und Unsterblichkeit aus den Papieren eines Denkers," können wir um so füglicher übergehen, da Hr. Richter[12]) demselben das Zeugniß ertheilt, darin „einen mit ihm durchaus einstimmigen Denker" getroffen zu haben. Ohnehin ist der wissenschaftliche Gehalt dieser „Gedanken," wo möglich, noch geringer. So wird, um nur eine einzige Probe zu geben, der Satz, „daß der Tod die ganze vollständige Auflösung unsers ganzen vollständigen Seins ist," unter anderm S. 20 auch daraus erwiesen, weil „in der Natur Alles wahr, ganz, ungetheilt, vollständig ist!" Gewiß ein sehr origineller Schluß!

Doch es ist zu bemerken, daß aus der neueren Schule nicht blos Gegner, sondern auch Vertheidiger der Lehre von der persönlichen Fortdauer nach dem Tode hervorgegangen sind.

Hr. C. H. Weiße[14]) ist eine zu große Auctorität in dieser Schule, als daß wir seine Lehre über diesen Gegenstand hier übergehen dürften. In seiner „philosophischen Geheimnißlehre von der Unsterblichkeit des menschlichen Individuums" (Dresden, 1834) bestreitet er

Richter[12]) und spricht seine eigene Ansicht so aus: S. 43: „Der Wahn, als könne die Philosophie einen den Wahrheiten der Mathematik oder Logik an Evidenz gleichen, d. h. (?) einen apriorischen Beweis für die Unsterblichkeit finden, ist ein für allemal aufzugeben; aus dem einfachen Grunde, weil (?) die geistige Persönlichkeit selbst nicht ein Apriorisches ist, sondern (?) ein Lebendiges, welches wie alles Lebendige" (auch Gott, meint der Verfasser) „zuerst durch Erfahrung erfaßt werden muß, um dann erst Gegenstand einer speculativen Betrachtung zu werden." — S. 46: „Was in den Erscheinungen des Schönen und Erhabenen uns entgegentritt, ist nichts anderes als der absolute, der göttliche Geist, der sich aus der abstracten Allgemeinheit in die Besonderheit der Erscheinung herausstellt. Zwar ist das Schöne noch nicht selbst das Unsterbliche, vielmehr ist seine Hinfälligkeit zum Sprichworte geworden. Gleichwohl ist die erscheinende Schönheit Bürge dafür, daß es etwas im Menschengeiste gibt, was sein endliches Bewußtsein überdauert, und in dem ewigen Leben der göttlichen Substanz unsterblich fortlebt." — S. 53: „Der durch den Geist der Gottheit wiedergeborene Mensch ist nicht blos aus der Substanz, sondern in Wahrheit die Substanz selbst, wenn auch nicht die ganze Substanz." — S. 55: „Der Geist selbst ist zwar nichts Körperliches, wohl aber ein durch die Existenz eines Körpers Vermitteltes. Darum scheint es, als müsse mit der Auflösung des Körpers auch die Seele untergehen. Doch die Ästhetik lehrt uns, daß die geistige Natur Gewalt über die irdische hat; daß das menschliche Individuum seinem Körper einen physiognomischen Ausdruck zu geben vermag, gleichsam einen zweiten Körper in dem stoffartigen. Dieses ist uns ein Wink, daß der Geist, je mehr er von der Substanz des Ewigen hat, um so persönlicher ist, und daß diese Substanz, weit entfernt, ihm seine Persönlichkeit zu rauben, ihn vielmehr erst zum Persönlichen gestaltet, und seinen Körper ihm unter jeder Bedingung neu zu erzeugen wissen wird. Doch (wird S. 59 beigesetzt) nur wer in sich selbst eine Macht erschaut, die er für ebenbürtig dem, was ihm von außen als gottbeseelte Erscheinung entgegentritt, erkennt, nur dem geht

die Gewißheit dieses Lebens auf. Wer nicht von dieser Zahl der Erwählten ist, der versteht auch die philosophischen Lehren, die davon handeln, nicht." — Ja S. 75 „bedenkt" sich Hr. Weiße[14]) „keinen Augenblick, nur einem Theile der Menschen Unsterblichkeit, einem andern aber keine zuzuschreiben, und dies mit aufrichtiger inniger Überzeugung als sein eigentliches Glaubensbekenntniß auszusprechen," welches auch mit der Schrift und den alten Mysterien übereinstimmen soll. Diese aristokratische Lehre beliebt auch anderen aus dieser Schule hervorgegangenen Weltweisen, so sind auch nach K. L. Vorpahls[15]) „Materialien zu einem festeren Lehrgebaüde der Philosophie" (Berlin, 1830) nur diejenigen Menschen zur Unsterblichkeit bestimmt, welche zur Unabhängigkeit vom Körper und zur völligen Intensivität gelangen."

Ausführlicher als Weiße[14]) besprach unsern Gegenstand Hr. C. Fr. Göschel[16]) in mehren Schriften: Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik, 1834; Von den Beweisen für die Unsterblichkeit der menschlichen Seele im Lichte der speculativen Philosophie, Berlin, 1835; die siebenfältige Osterfrage, Berlin, 1836. Hier werden den sonst gewöhnlichen drei Beweisen für das Dasein Gottes (welche schon Hegel[10]) gewissermaßen wieder zu Ehren gebracht) drei ähnlich lautende für die Unsterblichkeit zur Seite gestellt; doch sollen sie erst „speculativ aufgefaßt," einen objectiven Grund enthalten. In dieser speculativen Auffassung wird nun z. B. geschlossen: „Die Seele denkt Unsterblichkeit, also hat sie Unsterblichkeit." — Am Ende soll jedoch die Wahrheit (!) aller dieser Beweise erst auf der Thatsache der christlichen Offenbarung beruhen. — Wir entheben uns jeder weiteren Auseinandersetzung um so mehr, nachdem selbst Freunde des Verfassers, wie Fichte[17]) und Beckers ein äußerst ungünstiges Urtheil über diese Versuche gefällt. So sagt der erste in seiner Schrift: „Die Idee der Persönlichkeit und der individuellen Fortdauer" (Elberfeld, 1834), die wir bald näher betrachten werden, S. 31 von Göschels[16]) erstem Beweise, daß „der Versuch, uns dies als einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele ausdeuten zu wollen, fast Hohn genannt werden

könnte, wenn es nicht vielmehr der wohlbekannte Aberglaube wäre an die Allmacht des Abstracten;“ und von den folgenden Beweisen heißt es, daß sie „von gleichem Werthe“ wären. Hr. Dr. Beckers („Über Göschels[16]) Versuch“ u. s. w. Hamburg, 1835; S. 45) sagt, daß „gerade die Hauptbegriffe, auf die sich der ganze Erweis der persönlichen Unsterblichkeit stützt, unerwiesen geblieben.“

Hrn. Professor J. H. Fichtes[17]) so eben erwähnte Schrift müssen wir aus mehren Gründen umständlicher betrachten; denn nicht nur erachten wir sie trotz ihrem kleinen Umfange für die gehaltreichste aus allen, die über diesen Gegenstand aus der neueren Schule hervorgegangen sind, sondern auch von dem Verfasser selbst hegen wir die Hoffnung, daß die Philosophie durch ihn noch viel gewinnen werde, zumal sofern es ihm bei seinem gewiß aufrichtigen Streben nach Wahrheit gelingen sollte, ein und den andern ihm, wie wir glauben, bisher noch anklebenden Irrthum abzulegen. Nach dem ersten, rein polemischen Abschnitte geht Hr. Fichte[17]) S. 40 ff. daran, uns seinen eigenen Beweis zu liefern, schickt aber erst einen — durch seine eigenthümliche Darstellungsgabe vergleichungsweise sehr klaren — Abriß seines ganzen Systems voraus.

„Selbsterkenntniß, beginnt er S. 42, ist der einige Inhalt alles Erkennens.“ „So, heißt es S. 44, beginnt der Einschritt des philosophirenden Bewußtseins nur von sich selbst, da es unmittelbar und in alle Ewigkeit hin nichts anderes vor sich hat; und so muß es auch den Anker der ersten speculativen Gewißheit in der eigenen Tiefe befestigen.“ Schon hierin liegt etwas, das wir nicht zugeben können, und wir wünschten sehr, daß der scharfsinnige Denker lesen und prüfen wolle, was in Bolzanos Wissenschaftslehre hierüber gesagt ist. Die erste Wahrheit, von welcher der an allem Zweifelnde überzeugt werden kann und muß, ist kein ihn selbstbetreffender Satz (dessen Erkenntniß somit eine Selbsterkenntniß genannt werden dürfte), sondern der Satz, daß es Wahrheiten überhaupt gebe. Gewiß ist uns ferner, daß Selbsterkenntniß niemal den ganzen Inhalt des

Wissens erschöpfen könne, selbst wenn sie der Anfang desselben heißen könnte. Denn sicher vermögen wir doch Wahrheiten zu erkennen, die von ganz andern Gegenständen, als uns selbst, handeln. Was den Verfasser unserm Dafürhalten nach taüscht, ist nur der Umstand, daß jedes Urtheil, welches wir fällen, in unserm Ich gefällt wird; muß aber darum wohl Ich der Gegenstand desselben sein? Wenn also Hr. Fichte [17]) S. 45 fortfährt: „Indem es (das Bewußsein) ein Anderes unmittelbar zu erkennen, und in dieser Erkenntniß aufzugehen meint; erkennt es doch eigentlich sich selbst am Anderen, oder dies Andere an sich selbst:" so widersprechen wir. Die Erkenntniß: es gibt Wahrheiten an sich, ist keine Erkenntniß Meiner an einem Andern, noch eines Andern an mir. Denn dieser Satz handelt ja weder von mir, noch von irgend einem andern Seienden; und nur an Seiendes scheint Fichte [17]) hier gedacht zu haben, denn gleich darauf führt er als eine Folgerung an: „Das Sein, die Realität, Wahrheit (diese Ausdrücke bedeuten mir dasselbe) hat sich damit als die sich selbst durchleuchtende erwiesen." — Dagegen wünschten wir ihn zu der Einsicht zu bringen, daß man das Sein an sich und die Wahrheit nicht zu verwechseln habe. Denn nicht nur gibt es ja Wahrheiten, welche nichts Seiendes betreffen (z. B. daß ein rundes Viereck unmöglich sei), sondern auch solche Wahrheiten, die von Seienden handeln, sind von diesem verschieden; denn sie sind überhaupt nichts Seiendes, und haben ganz andere Beschaffenheiten, als die Gegenstände, von denen sie handeln. So kann z. B. eine einzige Wahrheit der Gegenstände unendlich viele haben, welche die mannigfaltigsten einander widerstreitenden und zu verschiedenen Zeiten wohl gar verschiedene Beschaffenheiten haben, während sie selbst, die Wahrheit, als ein einziger unveränderlicher Satz, nur lauter übereinstimmende Beschaffenheiten hat. Übrigens möchten wir Hrn. Fichte, [17]) der sich gern deutlich denkt, was er denkt, fragen, wienach doch eigentlich die Wahrheit sich selbst durchleuchten könne?

Wie mag er ferner behaupten, daß „es keinen absoluten Irrthum, sondern nur ein Beharren in dem (zur Zeit

noch) Undurchsichtigen gebe?" — Das letzte ist doch nur Unwissenheit, nicht eigentlicher Irrthum.

Die S. 46 erwähnte Schwierigkeit, bei dem Beweise für das Dasein Gottes, „daß der Urgrund nicht begründet, demungeachtet doch auch nicht ohne Beweis, ohne Ergründung blos angenommen werden könne," — lösen wir unsererseits uns sehr leicht durch die Bemerkung, daß nicht jeder Beweis, jede Gewißmachung einer Wahrheit eine Ergründung derselben (Angabe ihres Grundes) sein müsse, über welchen wichtigen Unterschied wir Hrn. Fichte[17]) das Mehre in der „Wissenschaftslehre" Bd. II. §. 198. und an andern Orten nachzulesen bitten.

„Und wenn ich — sagt Hr. Fichte[17]) S. 47 — in der einfachsten Form des Urtheils sage: dies ist ein Thier, ein Mensch: so ist darin das vereinzelte Dies vernichtet, um darin ein Ewiges, die Thier- oder Menschheit, specialisirt zu erkennen." — Muß der Verfasser nicht gestehen, daß diese noch aus der Schule beibehaltene Redensart uneigentlich sei? Und wenn er dies bejahet, dann, so fragen wir ihn weiter, ob es, zumal in einer so schwierigen Wissenschaft, wie die Philosophie, erlaubt sei, dergleichen blos bildliche Ausdrücke zu gebrauchen, ohne sich über den Sinn, in dem sie genommen werden sollen, auf das sorgfältigste vorher verständiget zu haben? Allein die Unsitte unserer Zeit, alle Verständigungen als etwas Altmodisches zu fliehen, hat, wie wir finden, auch Hr. Fichte[17]) noch nicht abgelegt.

Der Behauptung, daß „jede einzelne That des Begründens unbewußt, d. h. im einzelnen Falle beharrend, und, weil sie ihren Umkreis (?) nicht vollendet, sich und ihr Thun auch nicht verstehend, einen Beweis für Gottes Dasein führe," — können wir schon deßhalb nicht beistimmen, weil Gott nicht der Urgrund aller Wahrheiten, sondern der Urgrund nur alles Seienden, oder eigentlicher, nur aller endlichen Substanzen ist. Sollen wir irgend eine praktische Wahrheit, z. B. daß Lügen unerlaubt sei, bis auf ihre letzten Gründe zurückführen: so kommen wir da gleichwohl nicht auf Gott zu reden; denn nicht in Gottes Dasein liegt der Grund von der Unerlaubtheit des Lügens. Wenn der Verfasser

nun in raschen Folgerungen fortfährt: „Denken ist daher überhaupt die Aufhebung und Vernichtung des Einzelnen, als solchen (als eines für sich Bestehenden, Abgerissenen), um ein Anderes, das Ewige, Absolute, als darin sich bewährend, gegenwärtig zu sehen;“ — (S. 48) „Gott kann nicht durch Einzelnes bewiesen werden, indem er vielmehr das Urbeweisende ist, zufolge dessen jedes andere Beweisen möglich wird;“ — (S. 49) „Das Ewige vollzieht sich schöpferisch in dem Einzelnen, hat darin seine Allgegenwart und Wirklichkeit;“ — „Das Ewige ist nicht mehr das starr Allgemeine, sondern es verleiht sich selbst die Unendlichkeit des Inhalts: es ist zugleich der unendliche Unterschied von sich selbst, den es schöpferisch sich selbst gibt;“ — „Das unendlich sich besondernde Allgemeine ist das Wirkliche, und Nichts wirklich als diese absolute Besonderung u. s. w.;“ so bedauern wir so wichtige Behauptungen insgesammt nicht als erwiesen zugestehen zu können!

Nachdem Hr. Fichte [17]) so alles Nöthige aus der Ontologie vorausgeschickt, hebt er S. 58 folgender Maßen an: „So sind wir an der Stelle, die Idee der Person als die höchste und ontologisch schließende im Zusammenhange unsers Denksystems aufzuweisen. In diese, wird sich ergeben, laufen die gesammten Kategorien, wie die einzelnen, ihnen entsprechenden philosophischen Standpuncte zurück: deßhalb ist sie selbst aber nicht mehr bloße Kategorie, formeller, apriorisch zu erschöpfender Begriff, sondern Idee, innere Unendlichkeit.“ — Was heißt dies? Hier hat man, unsers Erachtens, ein merkwürdiges Beispiel, wie der Gebrauch der Worte: Begriff und Idee bald statt der Gegenstände, die diesen Vorstellungen entsprechen, bald statt gewisser diese Vorstellungen in sich fassender Wahrheiten u. s. w., durch ihre Unbestimmtheit nur Schaden anrichte. Kann irgend eine Idee, daß wir dies Eine nur fragen, im eigentlichen Sinne unendlich werden?

Was aber unsere vollkommenste Zustimmung hat, sind die Lehrsätze über Zeit und Raum S. 65 und 66, und wir freuen uns, hier und in der Ontologie an Hrn. Fichte [17]) einen Weltweisen zu finden, der das Unrichtige in den Kantschen Ansich-

Ansichten über diesen Gegenstand so deutlich erkennt und ausspricht. Könnten wir doch eben so beistimmen zu S. 68, daß „die Freiheit nicht Eigenschaft einer Person, sondern ihr tragendes Lebenselement sei. Nur durch die freie Lebensentfaltung (heißt es dann weiter) bricht das Wesen zur Person hindurch; nur inwiefern und Wem im Beweise des Creatürlichen die Selbstthat zugeschrieben werden könnte, ist Person, damit aber auch ein schlechthin Untheilbares, Unvertilgliches, weil es Theil hat an dem einzig Realen, der Selbstvollziehung des Absoluten." — Wir hätten gewünscht, daß eine so wichtige Folgerung umständlicher beleuchtet worden wäre, als es auch in den späteren Schriften des Verfassers, so viele bisher erschienen, der Fall ist.

Mehrmal wird in Nachahmung Hegels [16]) wie S. 69 von einem Begriffe gesagt, er sei noch abstract und darum widersprechend. Wir aber möchten fragen, wie doch dasjenige, was sich schon in abstracto widerspricht, durch mehre Concretion, d. h. durch Zusatz neuer Bestimmungen, von seinem Widerspruche befreiet werden könne? — Mit Recht sagt Fichte [17]) S. 76, man müsse Gott im höchsten Sinne Zwanglosigkeit zuschreiben, er sei das Urfreie, und die Schöpfung Werk seines freien Willens; dennoch gesteht er selbst, und gewiß abermal mit Recht, daß es eine innere Ungereimtheit wäre, Gott als nicht schaffend zu denken. Da aber unserer Ansicht nach, nothwendig eben nichts anderes heißt, als nur dasjenige, dessen Gegentheil ungereimt ist oder, was uns dasselbe dünkt, einer reinen Begriffswahrheit widerspricht (siehe Bolzanos Wissenschaftslehre Bd. II. §. 182.), so tragen wir keinen Anstand zu sagen, daß Gott zwar frei und ohne Zwang, aber doch mit innerer Nothwendigkeit handle. Auch wollten wir es nicht so wiederholt, wie der Verfasser, für sinnlos erklären, nach einem Zwecke der Schöpfung zu fragen; und spricht er S. 120 nicht selbst den absoluten Weltzweck mit aller Zuversicht aus?

Bezüglich auf den Vorwurf des Pantheismus sagt der Verfasser S. 79 unumwunden, daß er keine Außerweltlichkeit Gottes und keine Außergöttlichkeit der Welt zugebe, weil „sich bei dieser Trennung doch Keiner noch etwas

Deutliches zu denken vermöchte?" Wir aber müssen bekennen, daß auch die Redensart: Gott und die Welt sind nicht *außer einander* oder *getrennt*, uns noch nicht Deutlichkeit genug besitze, sondern das einzig wesentliche Merkmal, wodurch sich unserer Meinung nach die richtige Lehre von Gott von jeder pantheistischen Vorstellung unterscheidet, ist die Behauptung, daß die *Substanz* Gottes eine *andere* sei als die der geschaffenen Dinge, was uns denn auch Hr. *Fichte*[17]) S. 81 zuzugestehen scheint.

Wenn das, was S. 88 gesagt wird: „Wir könnten nach keinem *Grunde*, keinem *Warum* fragen, wenn Gott blos *Urgrund*, nicht *Urbewußtsein* wäre" — den Sinn haben soll: Nur durch das Bewußtsein Gottes entstehen erst Gründe, nur *weil* Gott Gründe denkt, so gibt es auch Gründe: dann können wir dieser Behauptung nicht beipflichten. Es ist nicht etwas wahr, weil Gott es denkt, sondern umgekehrt, weil etwas so ist, denkt es Gott so.

Am Ende soll uns (nach S. 90) doch nur erst die *Erfahrung*, nemlich die Wahrnehmung der Weltharmonie, völlig gewiß machen von Gottes Wirklichkeit; weil a priori sich nur das *Formgebende* alles Wirklichen erkennen lasse. Das heißt nun unsers Erachtens den Gegnern des Glaubens an Gott zu viel einraümen; nein! nur daß der physikotheologische Beweis der populäreste ist, möchten wir zulassen.

Von Gott wendet Hr. *Fichte*[17]) sich zur Welt, und hier legt er „allem Mannigfaltigen, das die Erfahrung uns kennen lehret," S. 92 „ein *qualitativ Einfaches*" zu Grunde. Diese dynamischen Qualitäten erklärt er für schlechthin unvergänglich; wiewohl die der Persönlichkeit entbehrenden Naturgebilde in *Nichts* (?) zerstäuben können (S. 93). Auch gibt es eine, die qualitative Mannigfaltigkeit zur Einheit zusammenschließende *Kraft*, die bald nur als organisches, bald als seelisches, bald als seelisch-geistiges Princip sich darstellt. Auf diese Art legt Hr. *Fichte*[17]) es schon in den Begriff, „daß der individuelle Geist nur in *seelisch-leiblicher Verwirklichung* existiren könne" (S. 94). „Dabei ist jedoch die *grundverkehrte* (?) Vorstellung neuerer Naturphilosophie gänzlich zu beseitigen, als ob das Elementare selbst

sich allmählich zum Geiste hinauf läutere;" denn alle natürliche Umbildung, aller allmähliche Übergang soll etwas absolut Unbegreifliches (?) sein (S. 96). „In jeder Creatur ist die Seite der Einheit, das Centrale, Harmonisirende, die Seele, und die Seite der Mannigfaltigkeit, der Leib, zu unterscheiden" (S. 97). „Zum Geiste zunächst wird jenes seelisch-leibliche Individuum, indem es innerlich erwacht zum festen Bewußtsein seiner Selbstigkeit" (S. 98). — Mit Vergnügen gewahrten wir S. 102, wie der Verfasser „den hohen Werth, welchen man neuerlich auf die Abstufung scheinbarer Vollkommenheit gelegt, um die Menschen sogar in sterbliche und unsterbliche abzutheilen," mißbillige. Aber wie stimmt hiemit, was er S. 170 selbst sagt? — Die Grundbestimmung jeder Creatur," fährt Hr. Fichte [17]) am vorigen Orte fort, „ist die, ihre gesammte Anlage zu verwirklichen, sich auszuleben;" woraus er S. 105 folgert, daß nicht nur dem Menschen, sondern auch höheren Thierarten ein Jenseits bevorstehe. Doch heißt es S. 106: „Vielleicht sterben wir einmal in künftigen Lebenssphären wirklich, nachdem wir uns in der That ausgelebt." — „Damit wäre nun," heißt es S. 107, „allerdings schon approximativ etwas einem Beweise für die Fortdauer Ähnliches ausgesprochen. Noch muß das eigentliche Wie uns begreiflicher werden." — „Es ist ein allgemeines Naturgesetz, daß jedes Naturwesen in allen seinen Metamorphosen" (sind dieß nicht Übergänge, die oben so desavouiret wurden?) „jeden kommenden noch unentwickelten Zustand präformirt tragen müsse in seinem gegenwärtigen" (S. 108). (Dies ist, genau betrachtet, ein blos identischer Satz: Was ein Naturwesen wird, das muß es freilich wohl werden können.) „Wenn sich der präformirte Zustand seiner Entwicklung nähert, spricht sich ein dunkles Vorgefühl desselben, die Ahnung aus" (S. 109). „Eine solche Ahnung der Fortdauer findet sich nun factisch im Menschengeschlechte. Daher der allgemein verbreitete Glaube an Fortdauer (S. 110).

„Erst in dem Aufgeben ihrer unmittelbaren Eigenheit," heißt es S. 118, „in dem bewußten Einswerden ihrer Freiheit mit Gott gewinnt die Creatur die rechte Verwirklichung ihrer Uranlage, gesunde Vollendung, Seligkeit." —

„Damit ist sie zugleich recht eigentlich als ein Ewiges zu denken, unergreifbar von dem zeitlichen Vergehen; denn sie hat thatkräftig die Zeit überwunden, und sich eine Stätte erkämpft in dem Reiche der ewigen, Gott in sich offenbarenden Geister. Dies könnte man allenfalls einen ethischen oder religiösen Beweis für die Unsterblichkeit nennen. Eigentlich aber ist's eine unmittelbare Zuversicht." (Wir zweifeln sehr, ob ein Urtheil der Art, wie dieses, daß wir unsterblich sind, ohne Vermittlung entstehen könne; gern aber geben wir zu, daß man der Vordersätze, aus denen es hervorgehet, sich nicht deutlich bewußt zu sein brauche. Die Sache des Philosophen ist's dann, uns diese Vordersätze zum deutlichen Bewußtsein zu erheben.) — „Erst in Christo," sagt der Verfasser S. 122, „und durch ihn hat Gott die thatsächliche Gewißheit von sich gegeben. Das einzige Wort: Ehe denn Abraham war, bin ich! legitimirt ihn allein schon als den, für welchen er sich bekannte (?). Es ist das für uns incommensurable Bewußtsein, in der irdisch-persönlichen Gegenwart zugleich dennoch als anfangslos sich zu wissen, und als Eins mit Gott in dem ewigen Ursprunge der Dinge."

„Nachdem im Vorhergehenden," mit diesen Worten beginnt der dritte Abschnitt, „aus dem apriorischen Begriffe, wie aus umfassender Naturanalogie nicht nur die Möglichkeit, sondern die innere Nothwendigkeit eines persönlichen Fortbestehens menschlicher Individualität im Allgemeinsten nachgewiesen worden, bleibt noch die bestimmtere Frage übrig: wie eine solche zu denken."— Hiebei will der Verfasser besonders Zeugung und Tod betrachten. Uns befremdete es, wie er S. 132 hoffen mochte, nur dadurch zu befriedigenderen Resultaten als Hegel,[10]) der die persönliche Fortdauer für unmöglich erklärt habe, zu gelangen. Daß er nicht, wie dieser, „bei den abstracten Begriffen des Allgemeinen und Einzelnen, überhaupt nicht bei blos ontologischen Formbestimmungen stehen bleibt, sondern in die Erfahrungserkenntniß hinabsteigt."— Erfahrung kann allerdings mehr als die apriorische Betrachtung, nie aber das Gegentheil von dem, was durch diese herausgebracht wurde, nie was diese für unmöglich erklärt hatte, als wirklich kennen lehren. Wie also

kann, wenn apriorisch die Sterblichkeit folgt, a posteriori die Unsterblichkeit erwiesen werden?

Aus der schon früher erwiesenen „Übermacht des Ideellen über das Elementare soll nach S. 134 folgen, daß dem Individuellen niemals von Anderem Untergang drohe; vergeht es, so kann es nur durch sich selbst (?), durch innere Abschwächung verschwinden, nachdem es den Cyklus seiner Wandlungen vollendet hat."

„Zeugung im weitesten Sinne, wohin auch Assimilation, chemische Bildung, und ganz vornehmlich das Denken und Erkennen gehört," ist Hrn. Fichtes[17]) „absolutes Setzen eines neuen Anfangs aus dem (ideellen) Nichts oder (?) aus dem Unsichtbaren in's Sichtbare" (S. 138). „Jede solche Zeugung ist die Wirksamkeit der göttlichen, schaffend-erhaltenden Urzeugungskraft in uns, ein Hervortreten des Ewigen in's Endliche, des Ideellen in's Reale" (S. 147). „Der im Moment der Zeugung sich bildende (?) neue Centralpunkt des Lebens ist das Embryon wie des Leibes, so der Seele und des Geistes zugleich" (S. 148). (Was sind Leib, Seele und Geist bei einem Einfalle?)— Daß unser Körper „in ununterbrochener Selbsterneuerung begriffen ist," bezeichnet Hr. Fichte[17]) S. 150 als „die einzige (?) Thatsache, die uns hier wichtig zu werden verspricht."— „Wir dürfen also selbst physiologisch die organische Individualität unterscheiden von jenem rastlos wechselnden Phänomene; jene möchte der innere Leib zu nennen sein; nicht zu verwechseln mit der Lebenskraft, als einem unbekannten Vermögen hinter der Lebenserscheinung" (S. 152). „Wie der Körper im Leben immer schon verging und sich erneuerte: so läßt der innere Leib endlich im Tode dies Medium der Organisation ganz fallen. Hat er damit zugleich auch das Princip seines Daseins ausgelebt, wie bei den blos seelischen Organisationen (?): so mag das Fallenlassen der äußern Körperlichkeit und das Verschwinden der innern Organisationskraft zusammenfallen. Aber auch diese völlige Ablösung des inneren Leibes von seiner Körpererscheinung ist allmählicher, als man gewöhnlich glaubt.— Fast jeder Tod dürfte anfangs nur Scheintod sein.— Die

paradiesische Ruhe, von welcher wiedererwachte Scheintodte berichten, bezeichnet in der That den Anfang jenes Zustandes, in welchen die Individualität nach dem Tode eingeht; und," man höre! „nichts ist unberechtigter als die Behauptung, daß jede Rückkehr zu den Lebendigen unmöglich sei, um ihnen von dem Dunkel der Zukunft zu berichten" (S. 156). „Das als inneres Resultat des Lebens Gewonnene, die verwirklichte Individualität bleibt dem Menschen unversehrt in der Untheilbarkeit des Geistes, der Seele und der innerlichen Leiblichkeit" (S. 157). „Jede Stufe organischen Daseins findet das ihr entsprechende Element der Verwirklichung unmittelbar, indem jedem Bedürfniß die Befriedigung schon bereit liegt" (S. 158). „Mit dem Fallenlassen der alten Lebensmedien entwickelt sich die Fähigkeit, neue jetzt ihm" (dem Lebenszustande) „homogene Elemente organisirend heranzuziehen" (S. 159). „Die einzige Instanz gegen diese Theorie sind die Erscheinungen des Greisenalters" (S. 160). Allein die sogenannte Altersschwäche ist nur ein schwächeres Sichausprägen der organisirenden Kraft in den Elementen ihrer Verleiblichung; und wenn im höchsten Alter zuweilen Zeichen wiederkehrender Jugend eintreten, so beweiset dies, daß die organische Kraft nicht erloschen war" (S. 164). „Im Sterben vollendet die Individualität die Einkehr in ihren Urstand, ist nun völlig allein mit sich. Das Selbstgefühl begründet den Seelenzustand nach dem Tode" (S. 167). Thatkräftige Einheit mit Gott ist die letzte Bürgschaft für die unendliche Dauer des in Gott eingetretenen individuellen Geistes; in ihr erst ist das ewige Leben" (S. 170). „Nicht einmal die Frage nach dem Wo des nachirdischen Lebens dürfen wir zurückweisen. Unsere Todten sind uns gewiß näher als wir meinen. Diese Lehre von einem uns nahe verwandten Reiche der Seelen zeigt sich auch als ein durch das ganze Menschengeschlecht hindurchreichendes Bewußtsein; aber erst das Christenthum lehrt Auferstehung" (S. 173).

Im Anhang theilt der Verfasser „psychologische Briefe" mit, wo sich noch einige wichtige Unterschiede zwischen seiner und unserer Ansicht ergeben. Hier nennt er es

S. 192 ein Vorurtheil, daß Leib und Seele einander entgegengesetzt seien, während wir einen solchen Gegensatz immerhin zulassen, wenn er so verstanden wird, daß die Substanz der Seele von denen des Leibes unterschieden sei, obgleich der Unterschied in einem bloßen Grade bestehet. „Eine unauflösliche Schwierigkeit" verursacht es unserm Weltweisen S. 193, daß wir z. B. „einen Stich im Finger dort empfinden, und nicht im Nervencentrum des Gehirns, an der allein seelischen, also empfindenden Stelle." Diese Schwierigkeit wenigstens, wenn sonst nichts anderes, würde Hr. Fichte,[17]) wie wir glauben, für gelöst erachten, wenn er die „Athanasia" beriethe. Statt der Materie nimmt er S. 196 „mannigfaltige, urwirksame Kräfte an, die sich entfaltend, jede in eigenthümlicher Weise, dadurch zugleich raumliche und im Raume beharrliche (widerstehende und ihn füllende) werden." Das ist ganz einerlei mit dem, was auch wir selbst annehmen; nur nennen wir, was Fichte[17]) hier Kräfte nennt, Substanzen, wie auch er selbst S. 202 thut. „Der große Gegensatz, von dessen Entscheidung Leben und Tod der Philosophie abhängt, beruhet (S. 199) darauf, ob man das Allgemeine (Abstracte) für das allein Wahrhaftige und ewig Siegreiche hält, in das alles Individuelle wieder zurückkehrt, wie es daraus hervorgegangen, oder ob man es selbst gar deutlich als Product unsers Erkennens begreift." — Weder dies Eine meinen wir, noch das Andere. Das Allgemeine ist kein Product des Erkennens; denn es bestehet auch, ohne daß wir es kennen. Oder wie könnten wir sonst es erkennen? vollends nach Hrn. Fichtes[17]) Ansichten, wo nur das Seiende allein Gegenstand der Erkenntniß sein soll? Das Allgemeine, behaupten wir, bestehet, wo immer das Einzelne bestehet; denn wie könnten wir nur im Ernste sagen, daß z. B. einzelne Menschen nur, nicht aber auch das, was sie zu Menschen macht, die menschliche Beschaffenheit (Natur) an einem jeden aus ihnen bestehe? Wie irrig es aber einerseits ist, das Allgemeine als ein bloßes Product unsers Erkennens zu betrachten, so irrig ist es auch wieder andererseits, das Allgemeine das allein Wahrhaftige und ewig Siegreiche zu nennen. Denn gäbe es

kein Einzelnes, so gäbe es ja eben darum auch gar kein Allgemeines.

Endlich lesen wir S. 202: „Wo uns ordnendes Leben, aus einem Mittelpunct stammende, und in ihn zurückstrebende Harmonie sich ankündigt, da ist lebendige Einheit in Vielem — Seele." Kömmt dieß nicht völlig mit Bolzanos Ansichten zusammen, der eine jede Substanz, sofern sie Herrschaft über Andere ausübt, also — nach Fichtes[17]) Sprache — aus einem Mittelpunct stammende und in ihn wieder zurückstrebende Harmonie beurkundet, für eine Seele erklärt?

Doch schon zu umständlich haben wir Hrn. Fichtes[17]) kleine Schrift besprochen; bei Andern müssen wir uns nun um so kürzer fassen. Des geistreichen G. H. v. Schubert[18]) Schriften über unsern Gegenstand gehören zwar einem früheren Zeitraume an, da jedoch seine „Ahnungen einer allgemeinen Geschichte des Lebens" unter dem Titel: Geschichte der Seele im Jahre 1833 zu Stuttgart und Tübingen, seine Symbolik des Traumes erst noch im Jahre 1837 zu Leipzig in verbesserten und vermehrten Ausgaben erschienen, so freuet es uns, beide auch hier anführen und dem edlen Verfasser für das Vergnügen und die Belehrung, die wir aus ihnen geschöpft, öffentlich danken zu können. In beiden Schriften werden die Leser eine große Menge von Daten antreffen, die das bestätigen, was für die gute Sache der Unsterblichkeit (auch in der „Athanasia") beigebracht wird. Was wir bedauern, ist nur, daß des Verfassers philosophische Begriffe, z. B. über die Natur der Seele (Geschichte der Seele S. 359 ff.), über das Erinnerungsvermögen (S. 389 ff.), ihr Athmen (S. 449 ff.), ihr Fühlen (S. 465 ff.), über den Geist, den die nach ihm verlangende Seele mit höherem ätherischen Stoffe überkleidet (S. 742 ff.), nicht selten der gewünschten Klarheit ermangele. Dennoch wird es gewiß niemand gereuen, diese Schriften gelesen zu haben. Was aber die dem letzteren Buche in der neuen Auflage angehängten „Berichte eines Geistersehers über den Zustand der Seele nach dem Tode" betrifft, so müssen wir ein für allemal erklären, daß wir uns vorgenommen

haben, alle diejenigen Schriften, die nur von Geistersehern, Hellsehenden und andern ähnlichen Personen Nachrichten einholen wollen von unserm Zustande nach dem Tode wie etwa Just. Kerner, E. Simon, Marsch u. A. thun, hier ganz zu übergehen.

Auch der verewigte K. Chr. Fr. Krause [19]) war, wenn nicht den Anhängern, doch den Freunden und Geistesverwandten Schellings [9]) sowohl als Hegels [10]) beizuzählen. Bekanntlich tritt der sehr bedeutende handschriftliche Nachlaß des Mannes seit 1834 allmählich an das Licht. Die Begriffe über Unsterblichkeit aber, denen wir hier — namentlich in der „absoluten Religionsphilosophie" (Göttingen, 1834 und 36) — begegnen, sind fast durchgängig dieselben, die uns schon aus seinen früher erschienenen Schriften bekannt waren. Nach seinem Systeme, dem er den Namen des reinthetischen Absolutismus gegeben, ist „nur ein einziges, ganzes, vollwesentliches (vollkommenes) Wesen, Gott, das eine unendliche Persönlichkeit hat, in welchem alle übrigen endlichen Wesen und Persönlichkeiten — nicht in der Zeit geschaffen, sondern — von Ewigkeit in Ewigkeit bestehen." Daß die Welt außer Gott sei, nennt er ein Grundvorurtheil. Wie alle Werke der Wissenschaft und Kunst in ihrem Meister ursprünglich sind und bleiben, so auch die Werke Gottes in Gott. Übrigens behauptet Krause, [19]) wie uns dünkt, ganz mit Recht, daß unser Glaube an Unsterblichkeit kein bloßes Gefühl (in der Bedeutung eines unmittelbaren Erkenntnisses) sei, sondern durch viele andere Gedanken vermittelt werden müsse, welche jedoch von ihm nicht angegeben wurden. Mit Recht behauptet er ferner, daß aus dem Gebote der Sittlichkeit kein strenger Unsterblichkeitsbeweis sich herleiten lasse. Sehr übereinstimmend mit Bolzano zeigt er auch, daß aus dem Factum der Zeugung nichts für die Materialität der Seele folge. Zu der Hypothese, daß die Seele von einem feinen organischen Leibe umgeben sei, haben, sagt er, den ersten Anlaß die elektrischen und magnetischen Sphären und der animalische Magnetismus gegeben; die innere Grundlage aber, die dieser Annahme „Wahrscheinlichkeit" gibt, wären übersinnliche Voraussetzungen, „unter denen die der Einheit und Stetigkeit

aller Naturbildung, und eines die Vereinigung des Geistes mit dem Naturleibe vermittelnden Dritten (?) die hauptsächlichsten sind" (Bd. II. S. 319). Die wichtige Wahrheit, daß keine Auflösung in der Natur eine Zerlegung in einfache Theile sei, und welcher Gebrauch von derselben zum Beweise jener Annahme gemacht werden könne, scheint ihm sonach nicht eingeleuchtet zu haben.

Hr. Dr. K. Ph. Fischer[20]) erklärt in dem Buche: Die Wissenschaft der Metaphysik (Stuttgart, 1834. Vorrede), daß er „seine ganze formelle Bildung Hegeln[10]) verdanke, aber durch Schellings[9]) Vorträge in das System eines reelleren Wissens eingeführt worden sei, und dann erst Baaders, Okens und Schuberts[18]) Ansichten in einem neuen Lichte erblickt habe." — Nach ihm nun setzt alles Seiende (?) ein Princip voraus (S. 94). „Es gibt also (?) eine absolute Weltursache, und diese ist — der Wille einer absoluten Persönlichkeit, Gottes, welcher nur ist, inwiefern er sich schlechthin hervorbringt" (?). „Das menschliche Wesen ist als der Schluß der Naturschöpfung der Anfangspunct einer geistigen Welt, dessen Unterschied vom Thiere ein unendlicher ist" (S. 140). „Der Begriff der Seele oder des subjectiven Geistes ist nicht die Vorstellung von irgend einem Objecte, oder einem zu Grunde liegenden Substrate, sondern die Einheit des Subjects und Objects" (S. 179). „Im Sterben hebt die Seele das letzte passive Verhältniß zur Welt, das sie im sinnlichen Empfinden hat, auf, um ganz in sich zu sein" (S. 228). „Dies Insichsein der von der materiellen Welt befreiten Seele wird die nicht mehr physisch vermittelte, also auch nicht mehr successiv sich entwickelnde, sondern in der Totalität ihrer Momente gegenwärtige Erinnerung ihres Zeitlebens sein" (?) (S. 229). „Wir haben keine besonderen Beweise für die Unsterblichkeit zu suchen, da alle Bestimmungen, die wir vom Geiste gegeben haben und geben werden, nichts anderes beweisen, als — seine Wahrheit, d. h. (?) seine Ewigkeit" (S. 244). „Die Somnambulen sind nicht durch ein reflectirtes Wissen, sondern durch Erfahrung (!) auf's innigste von der Unabhängigkeit der Psyche von dem

Körper überzeugt" (S. 248). „Wer seelenlos gelebt hat, wird den niederen Affecten seines Willens anheim fallen" (S. 252). „Doch währt seine Verdammniß nicht ewig, weil alles Verkehrte nur ein Verhältniß zur Wahrheit ist" (S. 253). „Wenn schon das Fernsehen der Somnambulen die Idealität des raümlichen Außereinanderseins beweiset (?): so ist nach dem Tode der Geist in einem noch viel höheren, in einem unendlichen Sinne von der Welt frei" (S. 254). „Die Wiederherstellung des gewordenen organischen Seins ist nicht unbegreiflicher als das Werden desselben" (S. 260). „Die Trennung der Seele vom Leibe hat keinen andern Zweck als die Laüterung der erstern" (S. 414). „Das psychische Leben des Verstorbenen ist, können wir hoffen, einem Processe geweiht, wodurch die im Verlaufe des irdischen Lebens der Idee des Geistes widersprechenden Verhältnisse zu ihrer Wahrheit zurückgeführt werden" (S. 416) u. s. w.

Einen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele, der viele Ähnlichkeit mit einem der Göschelschen hat, obgleich er mit demselben doch nicht verwechselt werden darf, hat Hr. Dr. und Professor Staudenmaier[21]) in der Zeitschrift für Theologie und christliche Philosophie (Jahrgang 1834 Bd. II. S. 224 ff.) versucht. „Der Geist, der schon jetzt Gedanken des Ewigen denkt, und in diesen mehr als in den Gedanken des Vergänglichen lebt: fühlt eine sehr große Unangemessenheit zwischen sich selbst und dem Endlichen. Er erkennt sich als etwas Anderes als die Endlichkeit um ihn herum; er kann sich mit dieser um so weniger in einer und derselben Kategorie des Seins und Daseins denken, je mehr er das Endliche als hemmende Schranke Seiner fühlt. Das nun, was im Geiste das Endliche so bestimmt negirt, von sich ausschließt, kann nicht selbst wieder das Endliche sein. Denn das Endliche kann sich überall nur bejahen. Das also, was das Endliche negirt, kann nur — das Unsterbliche sein. Der Geist also ist — unsterblich!"

Auch der bereits verstorbene Suabedissen[22]) hat sich in den Grundzügen der Metaphysik (Marburg, 1836) auf eine Weise ausgesprochen, wie die in seinen späteren

Jahren immer stärker gewordene Hinneigung zur Identitäts-philosophie erwarten ließ. „In dem Grade, heißt es §. 135., als in einem Menschen der Menschengeist, welcher das Wesen des Menschen aus Gott ist, sich verwirklicht, in demselben Grade ewiget sich sein Leben.“ — „Immer unabhängiger wird die geistige Natur eines solchen Menschen von seinen Naturdaseinsveränderungen, je mehr in ihm das Leben zu sich selbst kommt. Er lebt immer mehr ein unsterbliches Leben: unsterblich nicht blos im negativen, sondern auch im positiven Sinne, nemlich sich selbst gleich, unverändert, ewig als nichtsterblich in seiner Geistigkeit, die sein Wesen ist; veränderlich, zeitlich in seiner Richtung zur Außenwelt: also ein ewig-zeitliches Leben.“ — „Das ist die Unsterblichkeit der Person; diese ist aber zugleich eine individuelle Unsterblichkeit, wenn dieser Ausdruck recht verstanden wird. Die Individualität einer Person ist von der Individualität eines Naturlebendigen zu unterscheiden. In dieser ist das Leben nicht zum Selbstbegriffe, zur Selbstmacht gekommen, daher wird sie ganz hinweggenommen in den Wechsel des Daseins. Jene nur ist eine selbstständige Lebendigkeit. Aber nur dann und sofern hält sie sich in dem Wechsel des Daseins von sich aus, wenn und wiefern sie selbst sich hält in ihrem Urgrunde; wenn sie sich hält in Vermittlung mit ihm, d. h. in dem mensch-gewordenen göttlichen Wesen.“

Conradis[23]) Buch: **Unsterblichkeit und ewiges Leben** (Mainz, 1837) ist ganz in Hegelscher Manier, doch — weil es bei dieser so ziemlich von unserm Belieben abhängt, was wir herausbringen — nicht wider, sondern für den Glauben an Unsterblichkeit. Zwar fehlt der Hegelschen Philosophie nach Hrn. Conradis[23]) Äußerung (S. 146) im Grunde nichts anderes als nur „das letzte Wort des Meisters, der Segenspruch: Es ist vollbracht, das Ja und Amen;“ dennoch wird wunderbar genug die von dem Meister geleugnete Unsterblichkeit von seinem Schüler hier blos dadurch, daß er das fehlende Ja und Amen hinzuzufügen versucht, erwiesen; ja gleich in der Einleitung wird diese wichtige Wahrheit

aus mehr als einem Grunde gefolgert, und jedes Menschenalter, das kindliche, das Jünglings=, das Mannes= und das Greisenalter müssen zu ihrer Bestätigung beitragen. „Der Mensch ist unsterblich, heißt es z. B. S. 9, weil er sowohl Individuum als Gattung,“ und bald darauf wieder, weil er „ein selbstbewußtes Wesen“ ist; denn (S. 15) „nicht mit der leiblichen Geburt des Menschen, sondern mit dem Hervortreten seines Selbstbewußtseins beginnt seine Unsterblichkeit; und diese verwirklicht sich um so mehr, jemehr die Seele zur Unabhängigkeit von der äußeren Leiblichkeit und dem natürlichen Imsein gelangt“ (S. 43). — Von dem noch unbestimmten Begriffe der Unsterblichkeit gelangt der Verfasser zu dem bestimmten eines ewigen Lebens, der zu seiner Verwirklichung gleichfalls verschiedene und zwar folgende (drei) Stufen durchgehet:

A. Das ewige Leben in seiner Unmittelbarkeit; wo wieder der lieben Dreiheit wegen a) die fühlende, b) die glaubige, c) die hoffende Seele betrachtet wird. Die fühlende Seele ist (S. 52) ihrer Unsterblichkeit unmittelbar gewiß; die glaubige (S. 63) spricht: Ich bin unsterblich, weil ich aus dem bin, der ewig lebt. In Christi Auferstehung erlangt sie das höchste Moment ihrer Beglaubigung (S. 68). Die Auferstehung der Todten ist wie eine Folge der Selbstthätigkeit der Seele, so auch ein Werk der Schöpferkraft Gottes und Christi (S. 80).

B. Das ewige Leben und seine Vermittlung durch Handeln; wo wieder a) die sittliche, b) die freie, c) die fromme Seele zur Sprache kommt. Die Sittlichkeit bezieht sich — auf die Familie; die Seele der Familie ist unsterblich, und in dieser ist die Unsterblichkeit jedes Gliedes eingeschlossen (!). Die Freiheit bezieht sich — auf den Staat; und die freie Seele spricht: Ich bin unsterblich, weil ich für mich, mein eigener Träger bin. Die fromme Seele ist diejenige, die zu sich spricht: Ich bedarf keines äußern Gesetzes, sondern bin mir selbst ein Gesetz (S. 113). Wie sie hienieden schon in Gemeinschaft mit Gleichgesinnten lebt, so wird sie auch nach dem Tode durch die fortschreitende Voll=

endung dieser Gemeinschaft zu immer größerer Vollendung ihres unsterblichen Lebens gelangen (S. 125).

„C. Das ewige Leben in seiner vermittelten Unmittelbarkeit; wo wieder drei Unterabtheilungen: a) die erkennende, b) die anschauende, c) die selige Seele vorkommen. Für die erkennende Seele gibt es drei Beweise der Unsterblichkeit, die man bisher immer unrichtig aufgefaßt hatte. Die menschliche Seele ist unsterblich α, zu Folge ihrer einfachen in sich reflectirten Substantialität (S. 135); β, weil sie als Selbstzweck ihren Zweck in fortschreitender Vermittlung mit sich selbst auf unendliche Weise erfüllt (S. 137); γ, weil sie das Leben als ihren eigenen Begriff in sich weiß (S. 142). — „Schelling, [9]) sagt Hr. Conradi [23]) S. 146, hat die intellectuelle Anschauung zum Princip der Philosophie gemacht, statt dessen soll sie das Ende derselben sein. Hegel [10]) dagegen hat die Anschauung vor der Herrschaft des Begriffs gar nicht zu ihrem Rechte gelangen lassen. Das Werk wurde durch ihn vollendet, aber der Schlußstein des Ganzen, das Amen fehlt" (S. 146). „Die wahre Ruhe und Selbstbefriedigung des Geistes wird erst gewonnen, wenn er von der Nothwendigkeit des sich selbst Begreifens entledigt (!), sich selbst entläßt und von aller Mühe der Selbsterhaltung und Furcht der Vernichtung entladen sich selbst als den vollendeten Begriff anschauend in göttlicher Behaglichkeit und Ruhe über sich selber weilt" (S. 149). „Durch die Erweiterung der individuellen Anschauung zur Gottanschauung, zur absoluten Anschauung vollendet sich das ewige Leben, wie die ewige Seligkeit. Denn indem die Seele Gott anschaut, schaut sie nicht ein Leeres, blos Allgemeines, sondern eine in sich erfüllte Einheit, deren unendlicher Begriff die einzelnen Geister sind (?), in welcher sie sich ebenmäßig mit einbegriffen sieht" (S. 152).

Eklektisch verfährt Freiherr Reichlin-Meldegg, [24]) wenn er die Unsterblichkeit in seiner Psychologie des Menschen (Heidelberg, 1837. S. 205 ff.) ohngefähr so beweiset: „Weil aus Nichts Nichts wird, so muß auch ein Etwas sein, das den Entwicklungen des Geistes und Körpers in der mensch-

lichen Persönlichkeit zu Grunde liegt; ein Beharrendes in dem Wechsel dieser Entwicklungen, eine Seele." (Ein Etwas, das jenen Veränderungen zu Grunde liegt, muß es allerdings geben; ob aber dies Etwas beharrt, ist eine Frage, welche wir mindestens hinsichtlich des Körpers nicht bejahen können.) „Diese Seele muß, weil ihre Entwicklungen körperlich (?) und geistig sind, einen doppelten, nicht getrennten Charakter der Animalität und Vernunftanlage haben. Was aber einmal Etwas ist, kann die Vernunft nicht zu Nichts werdend denken." (Wohl, aber kann sie es vielleicht in etwas Anderes übergehend denken, z. B. einen Leib in Staub.) „Die Seele ist etwas ganz Anderes als die Materie, der organische Stoff, der ohne Seele eben so wenig ein wirklicher lebendiger Organismus würde, als der Geist sich ohne Seele entwickeln könnte." (Eben so dürfte man schließen: Die Uhrfeder ist etwas ganz Anderes als die Räderchen und Zeiger, die ohne jene sich gar nicht bewegen könnten.) „Die Seele ist das den Körper bildende und durch den Körper sich selbst zu einem Geist entwickelnde Princip. Daraus, daß sie sich nach dem Tode nicht mehr thätig beweist, folgt nicht, daß sie aufgehört habe, zu sein. Weil Etwas nicht zu Nichts werden kann, so muß sie sich auch nach dem Tode ferner entwickeln, und zwar nach Maßgabe ihres Charakters." (Gilt nicht dies Alles auch von der Uhrfeder? Ja auch von den Tönen einer Harfe könnte man nach dieser Weise schließen, daß sie doch Etwas seien, also nicht zu Nichts werden könnten nach der Zerstörung der Harfe, also sich ferner noch entwickeln müßten.) „Sie muß mit Bewußtsein fortdauern; denn sie hat sich innerhalb der Schranken einer bestimmten organischen Materie zu einem Ich entwickelt." (Die Töne meiner Harfe müssen also nach der Zerstörung der Harfe mit Harmonie fortdauern; denn sie haben sich innerhalb eines bestimmten Organismus zur Harmonie entwickelt.) U. s. w.

Hr. Dr. J. E. Erdmann[25]) mag die Reihe der Philosophen aus der neueren Schule beschließen durch sein Buch: „Leib und Seele nach ihrem Begriff und ihrem Verhältniß zu einander" (Halle, 1837), weil er die

Pflicht eines philosophischen Schriftstellers, deutlich zu sein, oder (um seinen eigenen Ausdruck zu brauchen) „sich beim Worte fassen zu lassen," unter allen Schülern Hegels[10]) am klarsten einsah und sich auch redlich bestrebte, derselben nachzukommen. Obwohl er selbst, und zwar gleich §. 1. behauptet, daß man die eigentliche Definition eines Gegenstandes nie im Anfang der Wissenschaft aufstellen, und daß z. B. die Frage, was der Geist sei, erst am Ende der Pneumatologie ihre Erledigung erhalten könne (in welchen Behauptungen wir nur eine Verwechslung dreier in der Wissenschaftslehre zuerst genau unterschiedener Geschäfte einer Verständigung, Erklärung und Bestimmung erkennen): so tadelt es Hr. Erdmann[25]) doch an den „allerdeutlichsten Schriftstellern dieses Faches, namentlich auch an Schubert[18]), daß sie nicht mit hinlänglicher Genauigkeit bestimmen, was sie sich unter den drei Principien: Leib, Seele und Geist denken; ja er nimmt keinen Anstand, selbst Hegeln[10]) vorzuwerfen, daß er Seele und Geist einige Male verwechselt habe (S. 70. 114). Er selbst nun verstehet unter Geist ein Wesen, das Bewußtsein hat, und betrachtet die Menschheit als die unterste Stufe der Erscheinung eines Geistes, Leib und Seele aber als die beiden Factoren oder Seiten des Geistes (!) auf dieser Stufe; bloße Correlate, wie rechts und links, die außer dieser Verbindung kein selbstständiges Dasein haben. Doch ist Hr. Erdmann[25]) aufrichtig genug, einzugestehen, daß dieses letzte blos daraus, weil wir unser Ich (den ganzen Menschen) von unserm Leibe eben so wie von unserer Seele unterscheiden, noch nicht erwiesen sei. Wir finden aber nicht, daß er einen andern Beweis für diese wichtige Behauptung beibringe als folgenden (S. 76): Der Leib ist ein Organismus, ein solcher hat einen immanenten Zweck, und dieser ist die Seele. Hieraus soll (S. 84) folgen, daß wie ohne Leib keine Seele, so auch ohne Seele kein Leib denkbar sei. Dieses soll aber gleichwohl noch nicht die Sterblichkeit des Geistes (des Selbstbewußtseins) beweisen; „der Geist (heißt es S. 133) als Individuum hört auf, als Bewußtsein aber dauert er fort; was aber nicht hierorts, sondern in einer Pneumatologie erwiesen werden müßte." — In den etwas später erschienenen

„Vor-

„Vorlesungen über Glauben und Wissen als Einleitung in die Dogmatik und Religionsphilosophie“ (Halle, 1837) finden wir diesen Gegenstand nicht berührt.

Endlich beurkundete sich auch noch Hr. Dr. M. Petöcz,[26]) ein Ungar, als einen sehr originellen Denker und echt philosophischen Kopf in seinem schon 1830 zu Pesth erschienenem Buche: „Die Welt aus Seelen,“ woraus wir Einiges hier nothwendig ausheben müssen. Nach Hrn. Petöcz[26]) also gibt es nichts anderes als Gott und — Seelen, d. h. Wesen, welche mit den drei Eigenschaften: Bildungs- (die Einbildungs-) vermögen, Verstand und Vernunft begabt sind. Diese Seelen sind entweder todt, d. h. sie können ihr Sein nicht kund geben, oder lebend, wenn sie das können. Sie können es aber, sofern sie Leiber, d. h. aus todten Seelen gewobene Hüllen erhalten. Solche mit einem Leibe verbundene Seelen nennt Petöcz[26]) Makrokosmen, wenn sie, gleich einer Mutter in ihrer Schwangerschaft, noch eine andre mit ihrem Leibe verbundene Seele „unter gemeinschaftlicher Decke mit ihren eigenen Säften ernähren;“ wenn nicht, nennt er sie Mikrokosmen. Ein großes Gewicht für den Beweis des Daseins Gottes legt er hier auf die Behauptung, daß das Weltall kein Makrokosmus, nicht einmal ein reales, sondern blos eingebildetes Ganze sei. Durch das Geschäft der Zeugung erhält eine früher todte Seele von den Eltern eine Vor- oder Noth-Hülle, vermittels deren sie sich dann nach den ihr eingeborenen Ideen ihre eigene Hülle fortbaut. Die einen Leib bildenden todten Seelen sind zwar verbunden in einerlei Raum, aber nicht vereinigt zu einer Einheit. In den Seelenorganen (Gehirn und Samengeflecht) und in den aus ihnen laufenden Nerven befindet sich die Seele während des Lebens raumlich sowohl als auch durch Einswerdung; und wenn dies aufhört, erfolgt der Tod. Eine Seele, die einmal lebend geworden, wird nie wieder todt. Denn dazu wäre nöthig, in denselben Raum mit mehren versetzt zu werden. Das aber wird sie weder selbst thun, noch kann es ihr eine andere thun, weil alle wesentlich gleich sind. Nur Gott kann eine Seele tödten, wird es aber höchstens bei Ruch-

losen, die zur Verkündigung seiner Herrlichkeit nichts beitragen wollen. Gleich nach dem Tode kann sich die Seele noch keine Hülle bauen, weil es ihr an einer Vorhülle fehlt; bis sie versetzt wird auf einen Makrokosmus, auf welchem das Geschäft der Zeugung nicht in Belebung einer todten Seele, sondern in Ausstattung einer lebendigen mit einer Nothhülle bestehet, wozu nur eine Mutter, ohne die Mitwirkung eines Vaters hinreicht. Hat sie erst diese Nothhülle, dann bildet die Seele sich einen Leib, der ihrem früheren ähnlich ist, und dauert fort mit Rückerinnerung; erhält auch Kunde von den Zurückgebliebenen, ja es findet ein Wiedersehen statt. Alle jetzt noch todten Seelen werden nach und nach belebt, die letzten durch Gottes unmittelbare Dazwischenkunft.

In dem Bisherigen haben wir über unsern Gegenstand die Aussprüche solcher Männer vernommen, welche für Weltweise angesehen werden, oder dafür doch gelten wollen. Lasset uns nun auch die Meinungen Derer kennen lernen, die ohne sich eben als Philosophen zu geben doch in einer Weise geschrieben, daß ihrer Arbeit immerhin der Name einer wissenschaftlichen Abhandlung gebühret. Richten wir unser Augenmerk erst auf diejenigen, die als Bestreiter der Unsterblichkeit auftraten. Es waren dies vornehmlich nur Ärzte, wie Dr. J. F. Friedrich[27]) (im Magazin für Seelenkunde, 1830, und in der allgemeinen Diagnostik der psychischen Krankheiten, Würzburg, 2te Auflage, 1832), Dr. Fr. Jahn in Meinungen u. A., die das System des Materialismus als eine noch immer unwiderlegte und unwiderlegliche Weisheit betrachten, und sich in dem Satze gefallen: so wie des Magens eigenthümliche Verrichtung das Verdauen, so sei Denken das Werk des Gehirnes. Auch hat es den Anschein, daß diese deutschen Gelehrten bloße Nachsprecher der Franzosen, eines Cabanis (Rapports du physique et du morale de l'homme), Fourault (Lois de l'organisme vivant. Paris, 1829), Raspail (Nouveau système de chemie organique. Paris, 1833), oder der Engelländer, wie des Lawrence (Lectures of Physiology) u. A. gewesen.

Jedenfalls sind die Gründe, welche sie zur Unterstützung ihres Satzes vorbringen, in der Athanasia schon auf das Kläreste widerlegt.

Nicht zu verwechseln mit diesen Gegnern unserer Lehre ist Hr. Dr. Härlin[28]), der in einer humoristischen Vorlesung: „Unsere Ansprüche auf Fortdauer nach dem Tode, vor dem Forum des gesunden Menschenverstandes" (Stuttgart, 1836) nur manche Schlußweisen, deren man sich bisher bediente, einer von Witz überströmenden Kritik unterwirft, welche — uns wenigstens nicht eben sehr ungerecht erschienen. Denn Stellen, wie S. 16: „Buchstabirt Euch doch einmal deutlich vor: Ewig leben. Sind nicht schon die Worte: ewige Fortdauer, eine contradictio in adjecto; da das Wort: fort, eine Bewegung in Zeit und Raum bezeichnet, während das Ewige unveränderlich ist?" — solche blos spielende Stellen, die durch ein falsches Licht nur blenden, kommen nicht viele vor. Dagegen können wir uns nicht enthalten, eine die uns ein treffendes Urtheil über die neuere Philosophie zu enthalten scheint, auch unsern Lesern zum besten zu geben: „Und die Speculationen der Philosophie, heißt es S. 9, haben diese uns weiter gebracht? Diese tödtenden Phrasen von Ich und Nicht-Ich, an sich und für sich, Reflex und Entzweiung, sich sehen und gesehen werden, Absolutem und Potenzirung, durch deren Versetzung, wie in einem Myriorama oder Walzenlotto man philosophische Systeme zusammenwürfeln kann, wie Sand am Meere, sie weisen uns keinen Weg zum Thore hinaus, geschweige durch den Tod. Diese Speculanten, auf deutsch Spiegler, nehmen den klarsten Gegenstand zwischen zwei Spiegel, reflectiren ihn hin und her, bis er trüb und undeutlich ist; dann sagen sie, sie sehen in die Tiefe; und Gottes schöne Handschrift im Buche der Natur drehen sie um in ihren eitlen Spiegeln, schreiben mühsam das Verkehrte ab, und krähen ὥρηκα über ihre Speculation. Durch Übersetzen in eine unverständliche Sprache wähnen sie das Flache tief zu machen, meinen, wenn sie die deutsche Grammatik corrumpiren, und aus einem Wesen ein Seiendes machen, was an ein Colatorium erinnert, haben sie seine Natur erforscht; und glauben, wenn sie eine Nulle Zero taufen,

lasse sich mehr daraus kneten, als aus einem einfachen hausbackenen Nichts, aus welchem doch Gott seiner Zeit die Welt erschuf, was etwas mehr ist, als ein philosophisches System."

Schon 1823, also noch vor der Periode, auf welche wir uns in diesen Blättern beschränken, hatte Hr. Superintendent K. A. Streicher[29]) in seinem „Ehrmann und Waller" zu zeigen gesucht, „daß Zweifel an einstige Rückerinnerung den Glauben an Fortdauer, Vergeltung und Wiedersehen nicht beeinträchtigen können." Gegen ihn erschien 1828 Hrn. Pastors A. F. Holst „Beleuchtung der Hauptgründe für den Glauben an Erinnerung und Wiedersehen nach dem Tode," (Eisenberg, 1828). Für unsere Fortdauer mit Rückerinnerung werden (S. 8—81) die Gründe vornehmlich nur von den Vortheilen, die eine solche Rückerinnerung gewähren würde, entlehnet; diese Vortheile werden ziemlich gut auseinander gesetzt, obwohl wir meinen, nichts Wesentliches, das in der Athanasia nicht auch angedeutet wäre, angetroffen zu haben. Und eben so beruhen auch die Gründe für ein Wiedersehen (S. 118—133) sämmtlich nur darauf, daß es uns angenehm und nützlich sein würde, und daß sich somit erwarten lasse, Gott werde es so veranstaltet haben. — Zu seiner Rechtfertigung gegen manchen in der That nicht ganz gerechten Angriff, welchen sich Hr. Holst in dieser Schrift erlaubte, schrieb Hr. Streicher[29]) „Neue Beiträge zur Kritik des Glaubens an Rückerinnerung nach dem Tode; noch etwas Licht zu Holsts Beleuchtung." (Neustadt an der Orla, 1830). Hier heißt es nun unter Anderm (S. 30), — nicht ganz mit Unrecht, wie wir glauben — daß sittliche Gesinnungen, Liebe zu Gott u. s. w. in eine andere Welt hinübergenommen werden könnten, ohne (bestimmte) Rückerinnerung an die Erfahrungen, die sie in uns erzeugt. Denn eine solche bestimmte Rückerinnerung hat ja nicht einmal in diesem Leben statt. Weniger begründet finden wir die Art, wie Hr. Streicher[29]) S. 36 seine Behauptung, daß die Seligen durch den Anblick des Elends und der Sünden ihrer Zurückgelassenen betrübet werden müßten, wenn sie von ihnen wüßten, zu vertheidigen sucht. Können wir endlich auch nicht

in Abrede stellen, daß eine Art von Vergeltung Platz greifen dürfe selbst dort, wo der Belohnte oder Bestrafte nicht weiß, daß und wofür er belohnet oder bestraft werde (S. 48): so müssen wir doch erinnern, daß dieses nur eine unvollkommene Weise zu vergelten sei, und daß es der Weisheit Gottes gemäß sei, alles so zu veranstalten, daß die vernünftigen Wesen, wenn ihnen vergolten wird, auch immer erfahren, daß und wienach ihnen vergolten werde.

Hr. Dr. und Professor M. E. A. Naumann[30]) verlangt es ausdrücklich, seinen „Versuch eines Beweises für die Unsterblichkeit der Seele" (Bonn, 1830), für keine philosophische, sondern für eine blos physiologische Abhandlung anzusehen. „Es gibt, sagt er S. 24, eine Seelenwanderung, nur nicht eben in pythagoräischem Sinne," sondern (S. 26) wie in der Körperwelt schon durch das Verhältniß der Sonne zum Planetensysteme vorbildlich angedeutet wird, so muß „die Seele nach dem Durchgange durch mehre endliche Lebensformen auf einen Standpunct gelangen, von welchem ein Rückblick auf die bisher durchlaufene Bahn ihr gestattet ist." — „Die Seele kann nur (S. 29) als unmittelbares Werk der Gottheit betrachtet werden, deren Allmacht sie in's Dasein ruft in dem Augenblicke der Zeugung" (?) — Über den Sitz der Seele denkt Hr. Naumann[30]) (S. 57), sie sei „in dem Kreise der höher potenzirten Organe auf eine nie zu begreifende Weise (!) festgebannt, ohne auf eines derselben beschränkt zu werden." U. s. w.

Dr. E. J. G. de Valentis[31]), Sokrates und Christophorus, oder Gespräche über das Heidenthum im Verhältniß zum Christenthum, mit besonderer Rücksicht auf Platos Phädon und die Lehre von der Unsterblichkeit (Leipzig, 1830), enthält nichts, das eine Anführung hierorts verdiente, als die Behauptung (S. 399), daß Plato die Unsterblichkeit der Seele vergeblich aus der Natur der Seele zu erweisen gesucht, ja im Timäus selbst zu verstehen gegeben habe, wie diese Wahrheit viel sicherer aus Gottes Eigenschaften herzuleiten sei.

Der Verfasser der wenigen Blätter: „Unius[32]), Unsterblichkeit, Ansichten meines inneren Lebens für mein eigenes Verständniß und für alle Menschen" (Leipzig, 1830) verbietet es sich gleich in der Vorrede, keinen „theoretischen Erweis" des Gegenstandes in seinen Blättern zu suchen, da er die Leser blos zu eigenem Nachdenken anregen wolle; auch sind es meistens nur Aussprüche der Bibel, die er in seinem Aufsatze hervorhebt.

Hartmann[33]) in seinem Buche: „Der Geist des Menschen in seinen Verhältnissen zum physischen Leben oder Grundzüge zu einer Physiologie des Denkens" (Wien, neue Aufl. 1832), erschien uns als ein Eklektiker, der dem Materialismus und Identitätssysteme eine Art praktischen Dogmatismus entgegensetzt; erst gegen das Ende des Buches S. 358 kömmt er auf den Tod zu reden, und behauptet nur so hin, „dadurch, daß die Physiologie des Denkens die Unabhängigkeit des psychischen Princips vom physischen Leben des Organismus beweiset, beweise sie zugleich auch seine Unabhängigkeit vom Sterben desselben. Das Wesen des denkenden Subjects selbst aber deute unverkennbar auf seine Bestimmung für ein höheres Leben, für ein unendliches Sein und Wirken."

Merkwürdig ist die Art, wie unser Gegenstand berührt wird in Dr. K. G. Neumanns Buche: „Die lebendige Natur" (Berlin, 1835), wo man S. 323 liest, daß der Glaube an höhere Wesen und an Fortdauer nach dem Tode ein Vorzug des Menschen sei, daß aber weder die Erfahrung, noch der Verstand, noch weniger das Vermögen der Ideen ihm diesen doppelten Glauben gegeben hätten; im Gegentheil widersprächen die beiden ersten demselben, machten ihn zweifelhaft, und das Letzte führe höchstens zum Ahnen der Möglichkeit. Vielleicht, daß der gelehrte Verfasser in späterem Alter seine Gesinnungen über diesen Punct noch eben so vortheilhaft und zu seiner Ehre ändert und widerruft, wie der gelehrte Arzt es gethan, auf den wir jetzt zu sprechen kommen.

Hr. Hofrath Dr. Friedrich Groos[34]) hatte in seinen früheren Jahren einem trostlosen Materialismus gehuldiget,

und in diesem Sinne namentlich seine „Betrachtungen über moralische Freiheit, Unsterblichkeit und Gott“ (Tübingen, 1818) geschrieben; allein im reiferen Alter schämte er sich nicht, sein Urtheil öffentlich zurückzunehmen, und in diesem letzten Jahrzehende schrieb er der Schriften mehre: „Schüchterne Blicke in die Tiefen der Philosophie“ (Karlsruhe, 1832); „die geistige Natur des Menschen“ (Mannheim, 1834); „Untersuchungen über Seelen- und organisches Leben. Ein Vermächtniß an Psychologen und philosophische Ärzte“ (Mannheim, 1836); „der unverwesliche Leib als Organ des Geistes und Sitz der Seelenstörungen“ (Heidelberg, 1837) — worin er den Glauben an Unsterblichkeit durch positive Gründe zu unterstützen bemüht ist. „Die Begriffe des Unendlichen“ — so lautet der Hauptgedanke der zweiten und dritten Schrift — „die Begriffe des Wahren, Schönen und Guten sind Zeugen von dem Vorhandensein eines allgemeinen Vernunftcharakters im Menschen, der auf das innigste verbunden ist mit dem individuellen Verstandescharakter desselben. Dieser Zusammenhang, der von den Materialisten bisher übersehen worden, beweiset, daß wie der letzte so auch der erste nicht etwas blos Ideales, sondern etwas Reales sein müsse.“ Wichtiger ist unsers Erachtens noch die in der letzten Schrift aufgestellte Lehre von einem unverweslichen Leibe. „Was ist es,“ frägt Hr. Groos[34]) S. 21, „das macht, daß mein Körper, trotz dem ewigen Strome von wechselnder Materie, aus der er in jeder Minute theilweise, und nach einer physiologischen Berechnung ohngefähr innerhalb sechs Jahren gänzlich neu construirt hervorgeht; und trotz seinem Wachsthum vom nur mikroskopisch erspähbarem Punctum saliens an bis zum erwachsenen Menschen und der Wiederabnahme in Alter und Krankheit, — daß er, sage ich, dennoch stets der im Ganzen sich selbst gleiche bleibt, wodurch er sich von allen andern menschlichen Leibern, die doch von den gleichen Nahrungsmitteln und der nämlichen Luft ebenfalls stets neu construirt werden, so bleibend charakteristisch unterscheidet? Ist es nicht höchst wahrscheinlich, ja fast nothwendig gewiß, eine meinem Leibe tief

inwohnende Urform, die, wenn gleich selbst stoffig, doch nicht sichtbar, nicht fühlbar, nicht ponderabel und also auch dem schärfsten anatomischen Messer und dem best bewaffneten Auge unzugänglich ist, und die erst sichtbar, fühlbar und schwer wird im grob materiellen Zuwachse, den mein Leib vom ersten Momente seiner sinnenfälligen Entstehung im Mutterleibe an bis zum Tode von außen her durch die Ernährung erhält; eine Urform in mir, die einzig und allein nur es sein kann, welche diesem fremden Zuwachse die stets sich selbst gleiche, ja sogar meinem Vater und Großvater zum Bewundern ähnliche Form aufdrückt?" — Gewiß, Hr. Groos[34]) hat hier ein sehr vernünftiges Wort gesprochen, und nur für unverweslich im strengsten Sinne, in dem Sinne, daß aus diesem Organe des Geistes auch nicht ein einziges Theilchen je abhanden kommen sollte, möchten wir diesen von ihm so genannten „innern unverweslichen Leib der Seele" nicht erklären; sondern indem wir einerseits mit Hrn. Groos[34]) fest darauf bestehen, daß es ein Organ der Seele gebe, welches im Tode nicht zerstört wird, behaupten wir andrerseits eben so fest, daß für jedes einzelne Theilchen dieses Organs einst eine Zeit komme, in der es von der Verbindung mit unserer Seele austritt und durch ein anderes ersetzt wird. Die Gründe des Einen sowohl als des Andern liegen in der Athanasia vor.

In einerlei Buchhandlung zu Dresden und in demselben Jahre 1836 erschienen in gleichem Formate zwei kleine Schriften: „Das Büchlein vom Leben nach dem Tode von Dr. Mises[35])," und: „Das Büchlein von der Auferstehung, von Nikodemus[36])." Welche Personen sich unter diesen erdichteten Namen verbergen, kümmert uns hier begreiflich nicht: wir haben es blos mit dem Inhalte zu thun. Das erste Büchlein hebt mit den Worten an: „Der Mensch lebt auf der Erde nicht einmal, sondern dreimal." Das zweite, laut der Nachschrift zur Berichtigung des ersten abgefaßt, beginnt mit den Worten: „Der Mensch lebt auf der Erde nicht einmal, sondern viermal." Da in dem ersten Büchlein ein größeres Werk von einem „jetzt in Halle lebenden Freunde des Verfassers, Prof. B.," versprochen wird: so waren wir

begierig zu hören, wofür dieses größere Werk sich entscheiden werde. Allein, so viel wir wissen, ist es bisher noch nicht an's Licht getreten. — Nach Dr. Mises[35]) nun erschienen wir Alle zum ersten Male auf Erden, als wir in unserer Mutter Schoos entstanden; und unser Dasein war damals ein steter Schlaf. Unsere zweite Stufe ist dieses gegenwärtige Leben, wo wir ein jeder unsern eigenen Leib besitzen, und zwischen Schlaf und Wachen wechseln. Noch stehet uns eine dritte Stufe des irdischen Daseins bevor, auf welcher die Leiber Anderer Theile des eigenen sein werden, und ein beständiges Wachen statthaben wird. Allein nur derjenige wird auf dieser dritten Stufe nicht in Anderer Dasein „zerfließen," der etwas Gutes mitbringt. Die Geister dieser dritten Stufe drängen sich bei jeder Geburt eines Menschen von allen Seiten um ihn, und suchen seine Kraft zu der ihrigen zu machen. Doch nahen sich einer reinen Seele vornehmlich nur die reinen Geister. Auf solche Art schließt jeder menschliche Geist eine Gemeinschaft mehrer Geister in sich. Jedes Erfassen ewiger Ideen von höheren Geistern ist ein Zusammenwachsen derselben zu größern geistigen Organismen, und zuletzt hangen alle Geister in Gott, dem höchsten Geiste, zusammen. — Gegenwärtig vermag der Mensch in die Außenwelt nur durch die Fenster der fünf Sinne herauszuschauen, weil nur durch sie die Elemente noch unverändert in unsern Leib einströmen; im andern Leben aber wird sich unser Geist mit völliger Freiheit durch die Natur ergießen. Auf dieser dritten Stufe werden wir uns fortentwickeln, bis wir im Übergange zu einer vierten in das Sonnenleben hineingeboren werden. „Die Erde ist nemlich ein Ei, aus dem die Sonne Geister ausbrütet, die nach ihr emporsteigen auf Schwingen des Lichts." Auf einer noch späteren Stufe werden wir endlich zum ewigen Quell gelangen, über Zeit und Raum emporwachsen und uns in Gottes ewige Klarheit versenken." — Dies Letzte wird noch deutlicher S. 47 gegeben: „Es ist wahr, der Mensch geht nach dem Tode in das Absolute zurück, aber nicht nach dem nächsten, sondern nach dem letzten Tode, und nicht wie ein Regentropfen zerfließt in seinem Urquell, dem Meere, sondern wie ein Schmetterling seine Eischaale und

seine Raupenhäute abstreifend aufsliegt in sein reines älterliches (ätherisches?) Element." (Wissen die Leser nun, was der Verfasser sagen wolle? Von Beweisen ist ohnehin keine Rede!)

Der Verfasser des anderen Büchleins gewinnt vier Stufen auf der Erde, indem er uns nach dem Tode erst in den Leib unserer Muttererde zurückkehren läßt, um in der Auferstehung von den Todten zum zweiten Male an's Licht geboren zu werden. Im ersten Embryonstande waren wir — nur Leib; im zweiten (dem nach dem Tode) werden wir — nur Seele sein, den während dieses ersten Lebens auf Erden erzeugten Geist bei der Auferstehung zurückerhalten, und dann uns einen verklärten Leib dazu bilden. Leib und Seele sind an sich sterblich, nur der Geist unsterblich, und er verleiht auch der Seele die Unsterblichkeit und dem Leibe die Auferstehung: „Wer die Unsterblichkeit aus Vernunftschlüssen erkannt zu haben glaubt, hat nicht den rechten Begriff von ihr" (Lassen die Leser sich das gesagt sein!); „eben so wenig, wer sie zu schauen begehrt; sie muß geglaubt werden; Glauben ist aber aus Wissen und Schauen zusammengesetzt (!). Die Meinung, daß der Geist überall gut sei, ist der gefährlichste aller Irrthümer; und alle Creatur ist dem Verderben ausgesetzt, „weil (?) sie nicht aus einem Machtworte ihres Schöpfers, sondern zugleich aus freier, dem Schöpferruf antwortenden That (?) ihren Ursprung hat." Es gibt also auch böse Geister, ingleichen wie einen Himmel so eine Hölle, ja selbst ein Fegefeuer. U. s. w. Bei solchem Anschließen an positive Lehren, ja an eine jede alte und dem Verfasser dadurch heilig gewordene Sage befremdet es am Ende die Äußerung zu vernehmen, daß auch der Lasterhafte „belohnet, und zwar durch ein unendliches und unvergängliches Wohlgefühl belohnet" werde, obgleich beigesetzt wird, daß er „mit dieser irdischen Lust auch irdisches Leid in die Ewigkeit hinübernehme."

Wenn wir unter den sämmtlichen Schriften über Unsterblichkeit, welche in dem verflossenen Jahrzehende von Männern abgefaßt wurden, die sich nicht eben für Weltweise

von Profession ausgaben, Einer den Preis zuerkennen sollten: so könnten wir nicht umhin, die Ansichten über Natur und Seelenleben von J. H. F. Autenrieth[37]" (nach seinem Tode herausgegeben von seinem Sohne. Stuttgart und Augsburg, 1836) als die gehaltreichste und verdienstvollste zu bezeichnen. Da dieses Werk aus mehren kein geordnetes Ganze bildenden Abhandlungen zusammengesetzt ist, und derselbe Gegenstand mehrmal zur Sprache kommt: so wollen wir eine kurze Übersicht von dem Systeme des Verfassers zu geben versuchen, ohne die Ordnung des Buches selbst zu beobachten, unsere Bemerkungen aber gleich an Ort und Stelle einfügen.— Die Frage, ob sich der Raum von irgend einem Dasein (von irgend einer endlichen Substanz, meint der Verfasser) wegdenken lasse, erklärt er S. 103 für die erste und wichtigste jeder Philosophie und Naturforschung: um so unangenehmer ist es uns, diese Frage auf eine Weise beantwortet zu sehen, der wir nicht beipflichten können. Nur unsere Anschauungsform soll der Raum sein, und nur durch den Widerstand, den das noch ungeborene Kind im Mutterleibe verspürt, soll diese Vorstellung zuerst entstehen (S. 446); und weil sie sich erst nach und nach ausbildet, so können wir auch nicht zweifeln, daß selbstständiges Dasein und Unraümlichkeit nichts Widersprechendes sind. (Wie soll dies folgen? Kommen wir denn zur Erkenntniß des Daseins Gottes oder des Sittengesetzes nicht auch nur allmählich!) Nur die wägbaren Stoffe sind ganz gebunden an den Raum, und hiebei so völlig unveränderlich, daß nie eine Umwandlung der einen Art in eine andere statthat (?). Zwar sind auch sie entstanden bei der Schöpfung, aber nichts Werdendes, sondern schon völlig geworden. Dennoch gibt Autenrieth[37]) zu, daß sie einander chemisch durchdringen können (S. 370—379). Wesentlich andere Dinge aber sind ihm die Imponderabilien: Wärme, Licht, Elektricität, Magnetismus. Diese erscheinen wohl auch im Raume und wirken darin bald nach allen drei Dimensionen, bald nur nach zweien oder einer (wie das Licht); aber sie können sich auch aus dem Raume zurückziehen. Ihr Dasein erkennen wir nur durch Schlüsse (Gilt dies nicht eben so von dem Dasein der wäg-

baren Stoffe?) Sie sind nicht bloße Bewegungen der wägbaren Materie, weil sie — wie z. B. das Licht vom bologneser Steine — angezogen und wieder ausgelassen werden, chemische Verbindungen eingehen u. s. w. Sie können den Raum von einer Stelle ausgehend ringsherum in's Unendliche erfüllen (Sollte hier nicht Erfüllung des Raumes und Wirken in demselben verwechselt worden sein?); sie können Räume durchdringen, die schon mit andern wägbaren Stoffen gefüllt sind; können ohne allen Zeitverlust (?) sich aus einem Orte in den andern begeben; von welchem letzten das Wandern des Indifferenzpunctes aus einem Ort in den andern bei dem Zerbrechen des Magnetstabes ein Beispiel sein soll (!). Wenn sie latent werden, wie die Elektricität bei der Vereinigung der positiven und negativen, verschwinden sie ganz aus dem Raume (?). Die Explosionen des Knallgolds sind ein besonderer Beweis dafür, daß Imponderabilien zur Raumwelt hinzutreten und sich aus ihr wieder zurückziehen können (!). Denn woher sonst die ungeheuere Menge von Wärme und Licht, die hier so plötzlich erscheint? Dasselbe beweiset auch ihr Vermögen, sich zu vermehren, oder wie könnte sonst ein Magnet, ohne selbst geschwächt zu werden, hundert andere Eisenstäbe nach und nach magnetisch machen? (Wir möchten antworten, dies könne ohngefähr eben so geschehen, wie ein einziges umfallendes Kartenhaus nach und nach hundert andere gehörig an einander gereihte Kartenhäuser umreißt.) Obgleich die Imponderabilien den Zustand der Ponderabilien abändern, so bleiben doch sie selbst stets unveränderlich, und wenn sie erscheinen, immer die gleichen. (Woher wissen wir, daß die Elektricität, welche wir heute aus unserer Maschine hervorlocken, dieselbe ist mit der gestrigen, und sogar dieselbe mit der vor hundert Jahren?) Auf eine noch höhere Stufe als die Imponderabilien stellt der Verfasser die Lebenskraft, dasjenige Etwas, das den organischen Gestalten Bildung und Leben gibt. Diese Kraft (S. 485) beurkundet ihr Dasein in steter Bewegung, beherrscht nebst den Ponderabilien selbst die Imponderabilien, und ändert sich in jedem Individuum. Dieses beweisen am auffallendsten die verschiedenen, ehe der Mensch mit seiner Sünde noch auf Erden erschien, gänzlich

ausgestorbenen organischen Schöpfungen. (Geben wir jeder Substanz eine Vorstellungskraft, und lassen wir diese mit der Zeit wachsen, so erklärt sich dies Alles, ohne eine zu den Substanzen erst noch hinzutretende Lebenskraft vorauszusetzen.) Daß die Lebenskraft nicht eine bloße Wirkung des Organismus, sondern etwas Selbstständiges sei, glaubt Autenrieth [37]) (S. 261 ff.) so beweisen zu können: Die Kraft des Stoßes zeigt noch durchaus keine andere als räumliche Eigenschaften; die Anziehungskraft hat schon das Eigene, daß sie über die Grenze des anziehenden Körpers hinauswirkt. (Bolzano hat gezeigt, daß dieses auch schon von der Stoßkraft gelte.) Die chemische Anziehung enthält schon einige Annäherung zur Selbstständigkeit; die Imponderabilien beweisen eine solche schon sehr deutlich, wenn z. B. Eisenstangen durch bloßes Stehen magnetisch werden, oder wenn ein Lichtstrahl ohne zu verschwinden auch noch Magnetismus erregt, u. dgl. Werden solche Kräfte latent, wie bei Vereinigung entgegengesetzter Elektricitäten, so können sie nicht verschwinden, und wenn sie drauf wieder erscheinen, aus Nichts entstehen. (Freilich, aber daß sie ein selbstständiges Dasein haben müssen, folgt eben so wenig, wie daß der Klang einer Glocke, wenn man zu läuten aufhört, ein selbstständiges Dasein behalte.) Aus ähnlichen Gründen soll nun auch die Selbstständigkeit der Lebenskraft folgen. Ein wesentlicher Unterschied der letzten soll aber darin bestehen, daß sie nicht über die Grenzen ihres wägbaren Körpers ausstrahlt, sondern sich in denselben einkörpert, auch nicht durch bloße Berührung sich wieder herauslocken läßt. Ein weiterer Unterschied aber soll sein, daß sie auf sich selbst wieder zurückwirkt, z. B. durch bloße Ruhe sich vermehrt ohne Beihülfe von außen (Ist das gewiß? und findet nicht Ähnliches auch beim Magnete u. A. statt?); ingleichen, daß ihre Gegensätze nie in völligem Gleichgewichte sind, daher immer Bewegung stattfindet, und Unterstützung des Lebens durch Einflüsse von außen (Nahrung) nothwendig wird. Den Grund, woher dieß komme, nennt Autenrieth [37]) einen nicht weiter zu erklärenden. (Sollten sich aber diese Erscheinungen nicht aus der größeren Thätigkeit der Vorstellungskraft

auf der höheren Stufe der Organisation sehr leicht erklären lassen? Je vollkommner ein Organismus ist, desto schneller müssen die in ihm vorgehenden Veränderungen sein; daher auch das Bedürfniß der Entfernung alter Stoffe und Aufnahme neuer, d. h. das Bedürfniß der Nahrung. Ganz ohne Nahrung aber dürfte unserm Dafürhalten nach nicht einmal der Krystall bestehen.) Noch eine Eigenheit der Lebenskraft soll es nach Autenrieth[37]) sein, „sich von selbst (?) in gesonderte Thätigkeitsheerde (neue organische Individuen) zu trennen." Ferner behauptet Autenrieth[37]), daß alle organische Bildung nur Ausfluß einer und derselben gemeinschaftlichen Quelle sei (S. 44). Dies sollen die Erscheinungen beweisen, daß jedes besondere Organ bei einer gewissen Thierart noch unvollkommen, bei andern, meistentheils höheren, aber vollkommener entwickelt ist; daß bei höheren Gattungen, z. B. beim Menschen, der Embryo erst verschiedene Stufen der Ausbildung durchlaûft; daß die Organisationen der fünf bis sechs untergegangenen Schöpfungen viel unvollkommener gewesen u. s. w. (S. 40. 44. 60). (Dies Alles erklärt sich unsers Erachtens aus jener Voraussetzung gar nicht, wohl aber erklärt es sich aus dem Umstande, daß dieselben Stoffe, welche den Körper höherer Organisationen bilden, früher in Körpern einer niedrigern gewesen, und aus dem Übergewicht, welches auf höheren Stufen ein edleres Organ über minder wichtige ausübt.) Vollends genöthigt sollen wir zu dieser Annahme werden, wenn wir sehen, daß die Lebenskraft von der Bildung einer Art zu einer anderen übergehe, wie bei den Pflanzen- und Thierbastarden. (Erklärt sich sehr gut auch aus unsern Ansichten.) Aus keinem andern Grunde soll sich besonders die Beständigkeit des Verhältnisses in der Anzahl der Geburten männlichen und weiblichen Geschlechts erklären. (Wir erklären uns dies ohne jene Voraussetzung sehr einfach mit La Place aus der bloßen Voraussetzung, daß die Bildung eines männlichen Individuums in einem bestimmten Verhältnisse leichter oder schwerer als die eines weiblichen zu Stande kommt.) Noch auffallender soll es sein, wenn man sieht, wie sich, nachdem durch Krieg oder Pest u. dgl. eine große Menge von Menschen dahin

gerafft worden ist, die Natur beeile, den Verlust durch vermehrte Fruchtbarkeit der Hinterbliebenen wieder herzustellen. (Allein auch diese Erscheinung bedarf zu ihrer Erklärung gar nicht der Annahme einer „selbstständigen" Lebenskraft.) Eine vierte Classe von Wesen sind dem Verfasser (S. 485) die sich selbst bestimmenden, wie die freien, geistigen Substanzen, die sich schon dadurch als etwas Höheres geben, daß sie auf die organische Lebenskraft und durch diese auf die Massen der starren ponderablen Materie einzuwirken vermögen. Bei einigen niedern Stufen, wie bei den Fischen, die schnell erfroren sind, kehrt das „entflohene" (?) Leben zuweilen noch wieder zurück; bei andern, wie dem Menschen, nie mehr. So soll auch die Persönlichkeit stufenweise bei diesen Wesen hervortreten; ja unser Autor findet eine Art von Persönlichkeit sogar schon bei den Krystallen und Magneten. (Dies ist offenbar eine Verwechslung der Persönlichkeit mit Individualität.) Die Seele oder der Geist eines Thieres oder Menschen (denn den Pflanzen legt der Verfasser noch keine Seelen bei, weil sich keine Spur einer Freiheit finde) ist keine bloße Modification seiner Lebenskraft, sondern eine eigene Substanz, die zu derselben hinzutritt. Nach seinen Ansichten bedient sich der Geist, der absolut unraumlich ist, zuerst der Lebenskraft als seines Organs, diese der Imponderabilien, und diese endlich bringen den wägbaren Stoff in Bewegung (!) (S. 495). Weil die Seele an jeder Stelle des Körpers gleichzeitig fühlt und wirket, und doch untheilbar ist, somit nicht durch den ganzen Körper verbreitet sein kann: so muß sie ganz unraumlich sein; denn ein bloßer Punct kann sie doch auch nicht sein (?) (S. 356). Die Immaterialität der Seele beweiset sich (nach S. 391) auch aus ihrer Freiheit, welche darin bestehet, daß eine Handlung, welche die Seele verrichtet, auch unterbleiben könnte (?). Eben dies folgert er (S. 405) aus der bekannten Geschichte der zwei an einander gewachsenen Mädchen, die in gemeinschaftlichen Theilen auch ein gemeinschaftliches Gefühl besaßen; da doch nichts, was den Raum erfüllt, ihn doppelt erfüllen kann. (Wäre dies richtig gefolgert, so müßte man eben so schließen dürfen, daß Spiegel unraumliche Gegenstände wären, blos weil der-

selbe Körper in zwei Spiegeln gleichzeitig gesehen werden kann.) Vermöge ihrer Unraümlichkeit, meint Autenrieth[37] (S. 425), und sucht es durch eine von Fontana gemachte Beobachtung einiger Maßen zu erweisen, könnte die Seele selbst in zwei getrennten organischen Hälften gleichzeitig empfinden und sich wirksam bezeugen. (Auch nach unsern Begriffen, da wir eine actio in distans annehmen, enthält dieses nichts an sich Unmögliches.) Die Nothwendigkeit zu sterben gründet Autenrieth[37] (S. 67) darauf, daß im Verhältnisse zur vollständigen Entwicklung die Lebenskraft ihre Anziehung zum organischen Stoffe wieder verliert. (Wie viel natürlicher, zu sagen, daß die allmählich vollkommener gewordenen Seelen der einzelnen Theile des Körpers der Seele des Ganzen nicht mehr gehorchen.) In diesem Tode nimmt die Seele keinen auch noch so feinen Leib, nicht einmal ein Imponderabile mit (?), weil dieses schon hätte wahrgenommen werden müssen (!) (S. 459). Daß aber die Seele durch ihr „Außerraümlichgewordensein" noch nicht aufhöre überhaupt zu sein, beweiset (S. 358) schon der Umstand, daß die Lebenskraft leblos gewordener Menschen unter gewissen Verhältnissen neu belebt werden kann. Endlich heißt es S. 422: „Nur durch die radicale Verschiedenheit der in ihrer Veränderung bloßen Gesetzen der Nothwendigkeit unterliegenden Materie — von unserm Ich können wir hoffen, daß, erlischt gleich das Gedächtniß mit dem Zerfallen der dazu nöthigen (?) materiellen Einrichtungen, uns doch Bewußtsein unserer gewesenen Persönlichkeit jenseits zukommen werde. Mit unbeschränkterer Freiheit, die Natur außer uns als Organ zu benützen, dürfte die Seele einst in jener Gegenwart der allgemeinen Natur (?), zu der sie zurückkehrt (?), das Vergangene wieder lesen, die fortdauernden Folgen ihrer Handlungen fühlen, und durch höhere Berechnung eines auf Realität außer uns sich stützenden Causalnexus sich als das in beschränkterem Kreise, der ein Theil der ganzen Natur war, gewesene Ich selbst wieder finden. Oft hört der Arzt von Kranken, deren langsam geschwundenes Bewußtsein wieder zurückgekehrt war, Ausdrücke von in dieser Annäherung zum Scheiden gehabten Ahnungen eines allmählichen Verschwimmens

in

in einer Unermeßlichkeit, ohne Beziehung mehr auf einen bestimmten Raum. Diese Unermeßlichkeit kam dem Einen als kraftlose einöde Nacht, dem Andern als lichtvolles thätiges Element vor. Aber auch dabei ist es immer noch ein Ich, das glaubte, sich aufgelöst werdend und aufgelöst zu fühlen.“— Welche Verwirrung veranlasset doch das Vorurtheil von der Unraümlichkeit der Geister, und vollends das von ihrer Auflösung in Gott! Die Erscheinung, auf die sich Autenrieth[37]) hier stützt, erklärt sich einfach aus unserm Unvermögen, Worte zu finden für Empfindungen, welche so außerordentlich sind, als es diejenigen sein müssen, die sich bei Annäherung des Todes einstellen. Schlüßlich wollen wir noch eines Versuches erwähnen, auf welchen Autenrieth[37]) einen besonderen Werth legt, um zu beweisen, daß der bloße Wille des Menschen Bewegungen, also Veränderungen in der materiellen Welt hervorbringen könne. „Wenn ein Mensch auf einer freihängenden Wage stehend, durch Betastung der andern Wagschaale in ruhiges Gleichgewicht gekommen ist; so kann er das Ende des Wagebalkens seiner Seite mit seinem Arme ergreifend, durch einen raschen Zug dieß Ende einen Augenblick herabziehen.“— Auch Schreiber dieses ließ denselben Versuch lange, bevor er ihn bei Autenrieth[37]) gelesen, mit einem gleichen Erfolge anstellen, obwohl er nie geglaubt, daß man desselben zum Beweise der Bewegkraft unseres Willens bedürfe; denn diese beweiset ja schon eine jede nach unserm Willen eintretende Bewegung des eigenen Leibes. Auch sollte man nicht vergessen, daß eine ganz ähnliche Wirkung, wie sie der Mensch hier auf der Wagschaale hervorbringt, durch eine bloße Maschine, z. B. gleich durch die bekannte hydraulische Maschine Segners hervorgebracht werden könnte.

Endlich hat auch Hr. Dr. H. Messerschmidt[38]), Stadt- und Domphysikus zu Naumburg an der Saale, sich unsern Dank verdient durch sein Bestreben, die Fragen über Unsterblichkeit, Rückerinnerung und Wiedersehen einer endlichen Entscheidung näher zu bringen in den zwei Schriften: „Die hochwichtige Frage: Sind die Äußerungen der höheren geistigen Thätigkeit beim Menschen blos

Wirkungen seiner vollkommneren Organisation" u. s. w. (Zeitz, 1837) und: „Sieg der Wahrheit! Berichtigende und erweiternde Zusätze zu der Schrift: Die Offenbarung Gottes durch die Vernunft, als Sendschreiben an den Verfasser derselben, Hrn. Dr. H. Stephani" u. s. w. (Ebend.) In welchem Grade es etwa Hrn. Messerschmidt[38]) gelungen sein dürfte, seinen wohlmeinenden Zweck zu erreichen, mögen die Leser aus folgenden der ersten Schrift entlehnten Äußerungen beurtheilen: Daß alle Körper aus gewissen einfachen Theilen zusammengesetzt sein müssen, wird S. 6 daraus gefolgert, weil — man bei fortgesetzter Theilung doch endlich auf solche kommen müsse (!). Diesen einfachen Theilen wird S. 7 eine möglich kleinste (!) Kugelgestalt gegeben; und eine körperliche Dichte, die nach allen Richtungen hin immer geistiger wird bis in die weitesten Fernen (S. 11), wie etwa die Radien einer Kugel auseinander treten. Alle sind von Natur lebendig, weil (?) aus sich selbst thätig (S. 14). Ihre Eigenschaften und Kräfte bleiben ihnen unter allen Verhältnissen (S. 46). Die Thiere sind (S. 77) Verbindungen von einfachen lebendigen Wesen von größtentheils niederer Natur; im Menschen kommt ein einfaches Wesen von höherer Natur mit gottähnlichen Eigenschaften hinzu (S. 77), woraus dessen Unsterblichkeit (S. 78) ohne alle Zwischensätze mit mathematischer Evidenz folge.

Die Schriftsteller, mit deren Arbeiten wir uns bisher beschäftiget, haben ihren Gegenstand, auf wie verschiedene Weise sie auch denselben darstellten, doch Alle aus einem rein wissenschaftlichen Standpuncte behandelt; wir wollen sagen, sie haben sich in ihrer Darstellung keineswegs durch Rücksichten auf die beschränkte Fassungskraft ihrer Leser bemüssiget gesehen, Manches zurückzubehalten, was sie zur Unterstützung ihrer Behauptungen noch vorzubringen gewußt; sie haben noch weniger ein und das andere nur darum gerade so dargestellt, weil es der Zweck, ihre Leser zu trösten und zu erbauen, erheischte. Nur solche im Geiste der Wissenschaft geschriebene Werke sind es, von welchen wir uns hier eine Übersicht zu geben vorgenommen hatten. Bedenken wir aber,

daß zuweilen auch ein populäres oder blos zur Erbauung geschriebenes Buch Ansichten aufstellen könne, die einen Werth selbst für die Wissenschaft haben: so wird uns einleuchten, wie nothwendig es sei, daß wir auch diese Art von Schriften hier nicht ganz unbeachtet lassen.

Zu dem Vorzüglichsten in diesem Fache gehören aber unstreitig die beiden Schriften des achtungswürdigen, bereits verstorbenen Kirchenprälaten, Hrn. Dr. L. Hüffel[39]): „Briefe über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele," welche 1832 zu Karlsruhe eine neue, mit einem Anhang versehene Auflage erlebten, und: „Die Unsterblichkeit oder die persönliche Fortdauer des Menschen nach dem Tode auf's Neue beleuchtet" (Karlsruhe, 1836). Ob wir nun gleich keine neue Ausbeute für den Zweck der Wissenschaft in diesen Büchern gefunden haben (wie wir denn hinsichtlich der hier gelieferten Beweise ganz übereinstimmen mit den Bemerkungen, die sich der treffliche K. Chr. v. Langsdorf*) gegen das erstere erlaubt hat): so können und müssen wir doch beide als ein Paar sehr umsichtig und mit vieler Gründlichkeit geschriebene Werke empfehlen. Eine gleiche Empfehlung für den Zweck der Erbauung verdienen auch die von dem evangelischen Bischof, Dr. R. Eylert herausgegebenen „Betrachtungen über die lehrreichen und trostvollen Wahrheiten des Christenthums bei der letzten Trennung der Unsrigen," welche in Magdeburg 1834 schon in der vierten verbesserten und vermehrten Auflage erschienen. Auch Pastors J. H. Rabbe Reden an Gebildete unter dem Titel: „Unsterblichkeit und Wiedersehen, oder die höhere Welt in uns und über uns" (Braunschweig, 1827) werden durch ihre Beredtsamkeit Vielen gewiß eben so zusagen, als sie uns gefallen haben. Mehr nur aus dem positiven Gesichtspuncte betrachtet seinen Gegenstand der Finanzrath C. H. E. Paulus in der kleinen Schrift: „Über die Unsterblichkeit des Menschen und den

*) In der kleinen Schrift: „Ueber die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Ein Sendschreiben an Hrn. Prälaten Hüffel." Heidelberg, 1834.

Zustand des Lebens nach dem Tode auf den Grund der Vernunft und göttlicher Offenbarung" (Zweite vermehrte und verbesserte Auflage. Stuttgart, 1831). Wir übergehen die Schriften von Bayer (geb. Dochsell), Engelmann, Stange, Feldhoff, Kerner, Oberlin u. A., um nicht zu weitläufig zu werden.

Eine genauere Fassung und Abwägung der Gründe für und gegen den Unsterblichkeitsglauben in einer gemeinfaßlichen Darstellung bezweckte und lieferte Hr. Dr. J. B. Th. Wohlfarth[40]) in dem Buche: „Triumph des Glaubens an Unsterblichkeit und Wiedersehen über jeden Zweifel. Ein Buch für Trauernde und Alle, die nach der ewigen Wahrheit forschen" (Rudolstadt, 1836). Es ist nöthig, daß wir von diesem Werke eine gedrängte Übersicht geben. Zwar müssen wir tadeln, daß sich Hr. Wohlfarth[40]) gleich in der Einleitung (S. 1—12) die so gewöhnliche Übertreibung wieder zu Schuld kommen läßt, zu behaupten, daß ohne Unsterblichkeit gar keine Verpflichtung zur Tugend bestände; allein in der nun folgenden Widerlegung des Materialismus (S. 37—106) begegneten wir recht vielem, was nicht schöner und treffender ausgeführt werden könnte; nur dürfen wir nicht bergen, daß bei der anziehenden Darstellungsgabe des Verfassers Einiges noch weit befriedigender geworden wäre, wenn er sich mit den Begriffen der Athanasia vertraut gemacht hätte. So gibt Hr. Wohlfarth[40]) S. 47 zu, daß das Vorhandensein des Menschengeistes von Ewigkeit weder bewiesen, noch widerlegt werden könne; so weiß er die Bedenklichkeiten, die aus dem Acte der Zeugung gegen die Immaterialität der Seele hervorgehen sollen, nicht anders zu entfernen, als durch die Äußerung, daß dieser Act in ein undurchdringliches Dunkel gehüllt sei; so begnügt er sich, von den Thierseelen zu sagen, daß ihre Sterblichkeit bisher noch unerwiesen wäre; so ahnet er nicht das geringste davon, daß der Tod keine Trennung der Seele von aller Materie des Leibes sei und sein könne, was für den Glauben an persönliche Fortdauer doch von so großer Wichtigkeit ist. Für diesen Glauben werden nun (S. 121—149) die Ahnung, und (S. 150—210) als eine nähere Ent-

wicklung der Gründe dieses Glaubens, 1) ein teleologischer, 2) ein metaphysischer, 3) ein theologischer und 4) ein moralischer Beweis geliefert. Zuvor gestehet jedoch (S. 107) Hr. Wohlfahrt[40]) in einem sonderbaren Widerspruche mit der Benennung: „unerschütterlich," die er an eben diesem Orte seinen Gründen in der Überschrift beilegt, daß man die Unsterblichkeit des Menschen überhaupt gar nicht strenge beweisen könne! und dieß zwar aus dem befremdenden Grunde, weil man keine Beobachtungen und Versuche über sie anstellen, auch keine Zeugnisse aufführen könne! In dem metaphysischen Beweise heißt es S. 168, wir könnten gar nicht entscheiden, ob die Seele einfach oder zusammengesetzt sei; doch müsse man zugeben, daß sie „einer höheren Ordnung der Dinge, als die irdische ist, angehöre und daher auch in einem vollkommneren Maße unsterblich sein müsse, als die ganze übrige Schöpfung;" und dieser Beweis sei stärker als der von allen Philosophen bisher so hoch angeschlagene aus der Einfachheit. Hier möchte nun wohl ein im Denken auch nur mittelmäßig geübter Leser fragen, was die Redensart: „einer höheren Ordnung der Dinge, als diese irdische, angehören," für einen Sinn habe? — Der theologische Beweis folgert erst aus der Ewigkeit Gottes („Da der höchste Geist unsterblich ist, so müssen es auch seine Kinder sein!"); dann aus dessen Wahrhaftigkeit („Er hat die Zusage in unsere Brust gelegt!"); dann aus dessen Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Allmacht („Gott ist nichts [!] unmöglich!"). Der moralische Beweis endlich fällt in der Art, wie er hier aufgefaßt wird, völlig mit dem aus der Gerechtigkeit zusammen. Der gelungenste Abschnitt scheint uns der letzte (S. 211—239) „vom Wiedersehen." Denn obwohl wir auch hier keine Gründe angetroffen, die der Verfasser der Athanasia nicht gleichfalls und in Verbindung mit noch viel andern angedeutet hätte, so findet man bei Hrn. Wohlfahrt[40]) doch alles mehr ausgeführt, und, wenn wir von einigen Übertreibungen absehen, das meiste auch mit so ergreifender Wahrheit dargestellt, daß Leser, die eine leichtere Lectüre wünschen, sich ihm gewiß verpflichtet fühlen werden.

Wir können nicht umhin, diesem Buche des Herrn Dr. Wohlfahrt[40]) an innerem Werthe weit nachzusetzen ein anderes, das unter dem Titel: „Die Unsterblichkeit der menschlichen Seele aus allem Zweifel gesetzt durch J. G. Heynig[41]), privatisirenden Gelehrten" schon in der neunten (!) Auflage (Plauen, 1835) vor uns liegt.*) Wir müssen dies Urtheil fällen trotz diesen vielen Auflagen und trotz der hohen Meinung, die der Verfasser selbst von seiner Arbeit heget, wenn er S. 58 in folgende Alternative ausbricht: „Es wird daher aus dem zweiten Abschnitte dieser Schrift entweder klar und deutlich erhellen, ob die Völker, die sonst waren, und ob die Völker, die es jetzt gibt, die Fortdauer und Unsterblichkeit mit Wahrheit glauben; dies wird entweder bald gewiß erhellen, oder es ist niemal und durch nichts, auch nicht durch die weitläufigsten und gelehrtesten Untersuchungen zu beweisen, und muß auf immer dem bloßen Glauben, dem glaübigen Annehmen und Wünschen und Hoffen überlassen werden!" Bei all dem erklärt der Verfasser am Schlusse, daß die vorliegende Schrift „nur eine Auswahl oder ein Auszug sei aus dem, was er durch vieles Nachdenken über den großen Gegenstand herausgebracht," daß er daher selbst „noch viel Mehres über diese erste aller menschlichen Angelegenheiten der Welt mittheilen oder Andern, die weiter und umständlicher von des Menschen Unsterblichkeit handeln wollen, an die Hand geben könnte." — Da uns der Raum eine umständlichere Zergliederung des Buches nicht verstattet: so wollen wir nur ein Paar Stellen ausheben, die es den Lesern begreiflich machen mögen, aus welchem Grunde weder wir selbst, noch allem Anscheine nach auch Bolzano sich die Mühe genommen, den Verfasser um seine Mittheilungen zu ersuchen. S. 134 liest man die Fragen: „Kann wohl dem Ganzen eigen sein, was sich in den Theilen nicht befindet? Kann durch Zusammensetzung etwas anderes herauskommen, als in den Theilen statthat? Können die Theile des Menschen andere kleine Menschen werden?" Und S. 147: „Ist

*) Derselbe schrieb auch: Früchte vom Baume der Wahrheit. 1829. 30. Die Stimme des deutschen Sokrates in der Wüste. 1830. u. A.

nicht die Seele ein aus Luft und Licht und Sonne vereintes Wesen? ist sie nicht über die niederen Elemente, Erde und Wasser erhaben? — So wenig Wasser und Erde der Luft, dem Lichte und der Sonne was anhaben können, so wenig kann auch der Mensch mittels seines Körpers dem darin befindlichen Geisteswesen anhaben.“ — S. 175: „Wodurch könnte der menschliche Geist vergehen und seine Wesenheit verlieren? Durch die Luft? Unmöglich. Durch das Licht? Unmöglich. Durch das Wasser? Unmöglich. Durch das Erdreich? Unmöglich. — Oder kann der Geist sich selbst zerstören? So wenig Luft und Licht sich zerstören können, so wenig können sie auch unsern hochgebornen menschlichen Geist vernichten, so wenig kann es auch der Geist selbst.“ U. s. w. Rufen die Leser nicht schon: Jam satis? Doch um dem Verfasser nicht Unrecht zu thun, müssen wir bemerken, daß sein Buch, wenn es auch schwerlich einen Zweifler an der Unsterblichkeit zufrieden zu stellen geeignet ist, doch manche andere, besonders in das Gebiet der Moral einschlagende, recht sehr beherzigungswerthe Wahrheiten predige und hiedurch immer noch viel Nutzen stiften könne, ja nach den vielen Auflagen zu schließen, auch wohl schon gestiftet haben dürfte.

Nichts Ähnliches vermögen wir von dem Buche: „Die Verklärung im Tode, von F. W. Heidenreich“ [42]) (Berlin, 1837.) zu rühmen; ja hier begreifen wir es nicht einmal, wie (nach seiner Versicherung) nur der Verfasser selbst aus solchen Ansichten einen wahren Trost über den Tod seiner Gattin zu schöpfen gewußt habe. Hier liest man z. B. S. 44 folgenden Schluß: „Der Tod besteht im Nichtsein, mithin, da das Nichtsein nicht ist, darin, daß er selbst nicht ist. Der Tod ist aufgehoben; denn — die in Gott leben, werden das Leben haben.“ — Und S. 163 „Ist das Weltbewußtsein gar noch nicht zur Individualität gelangt, hat das Gottesbewußtsein sie aufgegeben, und geht die des empirischen und Selbstbewußtseins mit der Organisation zu Grunde, so ist wohl klar, daß nach dem Tode kein individuelles Bewußtsein sei. Wohl werden manche zartfühlende und frommglaübige Seelen schaudern um dieser Worte willen, und

doch gehört nicht einmal Resignation zu dieser Ansicht, die nur das Wissen und der Geist uns gibt." S. 164 „Wir haben oben den Tod aufgehoben, und haben nun gesetzt den Tod als Wirklichkeit, der den ganzen Menschen vernichtet, wie löst sich der Widerspruch? Im völligen Untergange, im wahren Tode liegt schon von selbst die Unsterblichkeit. Alle Dinge vergehen in Gott, und das Höchste, was das Individuum erreichen kann, ist Versenkung und Aufgelöstsein in Gott. Das Individuum hört im Tode auf; gerade dadurch, daß es ganz aufhört, versinket es in Gott. Dies ist die allgemeine Unsterblichkeit" (Ja wohl!). — S. 176 „Wir haben nun eine vierfache Unsterblichkeit nachgewiesen: eine allgemeine in Gott, eine materielle der Stoffe und Thätigkeiten in der Natur, eine ideelle in der Todesüberwindung des Individuums, und eine Unsterblichkeit in der Geschichte." — Eine andere Art von Unsterblichkeit kennet der Verfasser nicht; schon in dem Vorworte aber erinnert er dankbar, daß es vornehmlich Professor J. J. Wagner zu Würzburg sei, aus dessen Lehren und Schriften er solche tröstliche Ansichten, um die wir ihn nicht beneiden, gewonnen habe.

Um wieder ein Büchlein, das in dem besten Geiste geschrieben ist, und in aller Hinsicht empfohlen werden kann, zu erwähnen, nennen wir die schon 1832 zu Magdeburg herausgegebenen „Bemerkungen und Gedanken über Leben und Tod von J. M. Scholand." [43]) Doch sind es eigentlich nur die Capitel: Trost am Grabe, von der Fortdauer nach dem Tode, von der Rückerinnerung und vom Wiedersehen (S. 63—104), wo man hieher gehörige Betrachtungen und gesammelte Stellen aus classischen Schriftstellern antreffen wird.

Endlich hat Hr. Dr. Heinichen [44]) ein recht brauchbares Büchlein über unsern Gegenstand unter dem Titel: „Vom Wiedersehen. Wohin gelangen wir nach diesem Leben, und wie ist da unser Loos beschaffen," u. s. w. (Quedlinburg und Leipzig) geschrieben, welches 1838 schon eine zweite vermehrte Auflage erlebte. Es

kennet aber Hr. Heinichen[44]) weder in diesem Büchlein, noch in seiner „natürlichen Religion für Alle, die nach Wahrheit, Recht und Tugend streben, die Gott verehren und die Menschheit lieben" (neue Ausgabe ebend.) einen andern Beweis für die Unsterblichkeit als — das Kantsche Postulat; daher auch keine anderen Gründe für das Wiedersehen als — weil es so gut und wünschenswerth wäre. S. 23 wirft der Verfasser sich die Frage auf, warum die Lebenszeit so vielen Menschen so kurz bemessen ist? Er weiß blos zu erwiedern, daß vielleicht nur eben diejenigen frühzeitig sterben, die den Anstrengungen und Versuchungen des Lebens nicht gewachsen waren. Die Leser der Athanasia kennen eine ungleich befriedigendere Auflösung dieses an sich so dunkeln Räthsels.

Sollen wir nicht auch ein Paar Männer vernehmen, welche — ob sie gleich ihre Namen vorzugsweise auf dem Gebiete der Dichtkunst verewiget haben, doch es auch verstanden, mit tieferem Blick in „die Natur der Dinge zu dringen?" Daß ich hier Göthe[45]) und Jean Paul[46]) meine, errathen die Leser vielleicht schon von selbst. Indessen der Erste hat, wiewohl er ohne Widerspruch der größere Genius und einer der begabtesten Sterblichen gewesen, dennoch blos „weil Ideen, die eines festen Fundaments in der Sinnenwelt entbehren, bei all ihrem übrigen Werthe für ihn" (seinem eigenen Geständnisse nach) „keine Ueberzeugung mit sich führten;" somit auch wohl sein Nachdenken selten beschäftigen mochten, — über den großen Gegenstand von der Unsterblichkeit nur einige sehr fragmentarische Bemerkungen hinterlassen. Da wir voraussetzen dürfen, daß die Meisten unserer Leser diese Ansichten schon aus irgend einer andern Quelle kennen gelernt: so begnügen wir uns nur zu erwähnen, daß auch Göthe das Dasein von Monaden angenommen, und nicht nur die Seele des Menschen für eine solche Monade angesehen, sondern auch jedem nur noch organischen Theile des menschlichen Leibes, wie jedem Organismus überhaupt, eine denselben beherrschende Monade angewiesen habe; daß er auch

eine Fortdauer mit Bewußtsein und Rückerinnerung nicht nur für möglich gehalten, sondern es „für gewiß erachtet habe, daß z. B. er selbst schon tausendmal da gewesen und wohl noch tausendmal wiederkommen werde." (S. Göthe aus näherem persönlichen Umgange dargestellt. Ein nachgelassenes Werk von Joh. Falk. 2. Aufl. Lpz. 1836. S. 50 ff.) Diese Begriffe sind nun freilich noch nicht jene der Athanasia, aber wir sehen doch, daß der geniale Dichter ganz richtig anerkannt habe, was die Hauptsache ist: hätte er diesen Gegenständen ein längeres Nachdenken gewidmet, so ist nicht zu zweifeln, daß er, was an diesen Ansichten noch mangelhaft oder unrichtig ist, dann ergänzt und berichtiget haben würde?

Jean Pauls[46]) „Selina oder über die Unsterblichkeit" (2 Theile. Stuttgart und Tübingen. 1827.) stehet zwar, sofern wir auf die Zeit ihrer Abfassung sehen, jenseits der Periode, deren Betrachtung wir uns hier vorgenommen haben; allein wir dürfen uns nicht an die Abfassung, sondern an die Erscheinung eines Buches halten, und das in Rede stehende verdient es um so mehr, hier nicht mit Stillschweigen übergangen zu werden, da es so viele herrliche Ansichten aufstellt, daß wir nichts lebhafter bedauern, als daß der edle Verfasser von diesem Schauplatze des Wirkens abgerufen wurde, ehe er dasselbe noch vollendet. Denn daß er hier seinen Gegenstand ungleich erschöpfender behandeln und tiefer begründen wollte, als im „Campanerthale," versicherte er nicht nur, sondern wir sehen es auch aus den hinterlassenen Bruchstücken. Gleich S. 23 (des ersten Bandes) begegnen wir dem sehr treffenden Gedanken, daß „der Unterschied des Grades, die höhere Stufe geistiger und organischer Kräfte keinen Unterschied der Art erzeugen könne, wie der zwischen Fortdauer und — Nichtsein ist." Und wie herrlich ist nicht die Stelle S. 73: „Wenn ich so sehe, daß eine todte Thierfaser nur ein Paar Tropfen Wasser verlangt, damit darin eine kriechende Völkerschaft größerer und kleinerer Thierchen auferstehe, ja wenn ich dürre Heustengelchen, eine bloße Rinde, bloße Holzkohle" (wir können gegenwärtig auch „jedes Klümp-

chen Kieselerde" u. dgl. beifügen) „sich im Wasser zu jagenden, ja zu gebärenden Thieren auflösen sehe, und zuletzt, wenn sich im bloßen leeren Regentropfen allein eine Welt von fünf verschiedenen Thierarten gebiert: so frag' ich, wo ist denn Versiegen des Lebens denkbar mitten in der Überschwemmung von zahllosen Sprungquellen desselben, die rings um uns die Erde bedecken; und wenn ich diesen Vordrang des Lebens überall arbeiten sehe, daß jedes Blatt nach Göthe[45]) sich zum Baume ausstrecken würde, hielten nicht die Mitglieder desselben es nieder; und wenn Alles sich bewegt, von den Flammen an bis zu den Wellen, was kein Todtes vermöchte: so freu' ich mich des Lebens, des weiten, breiten, unaufhörlichen und dadurch des meinigen auch, und ich frage, wenn alle die kleinen Aufgußthiergeisterchen sich im kalten, magern dünnen Wassertropfen ihr Leibchen und Leben erbauen und gewinnen können, wie sollte nicht künftig tausendmal leichter der starke, gereiftere Geist mitten unter dem Reichthume der Kräfte umher sich neue Schwingen ansetzen zum Flugkörper nach jenseits?" — S. 153 bekennt sich der Verfasser zur Leibnitzschen Monadenlehre, nur daß er statt der unglücklichen Hypothese von der vorherbestimmten Harmonie, ganz wie Bolzano, gegenseitige Einwirkungen voraussetzt. Eine ergreifende Stelle ist Bd. II. S. 11, wo Jean Paul[46]) die Unwahrscheinlichkeit der Annahme, daß Gott uns zu einem ewigen Tode bestimmt hätte, anschaulich macht durch den Abschied, den eine tugendhafte Seele sterbend von ihrem Gotte nimmt. Mit Recht widersetzt er sich S. 219 der Götheschen Ansicht, daß in der Welt zwar überall Leben, Sterben und Wiederleben, das Einzelne aber nichts sei, und nennt dies „lauter ewige Anfänge hinter ewigen Enden." Ueber die Möglichkeit des Wiedererkennens denkt er S. 227 wie Bolzano; S. 231 eifert er gegen die Vorstellung von der Ewigkeit als einem Ausruhen, und will das künftige Leben als ein Leben der Thätigkeit betrachtet haben. Nicht zur Belohnung der Tugend, wohl aber zur Vergütung unverschuldeter Leiden fordert er S. 235 u. a. a. O. eine Fortdauer nach dem Tode. Einige Puncte, worin wir mit Jean Paul[46]) nicht überein-

stimmen, sind, daß er S. 146 die Frage nach dem Sitz der Seele für eine der unsinnigsten erkläret, und S. 179 ohne Unsterblichkeit keine Moral zulassen will. So weiß er sich auch in das Unendliche nicht zu finden, und macht sich S. 169 den Einwurf, daß wenn alles fortschreitet, zuletzt kein Stoff zu Leibern übrig bleiben würde; worauf er nichts anderes zu erwiedern weiß, als daß wir gar nicht so weit in die Ewigkeit hin vorausfragen sollen; auch meint er S. 170, daß das Fortschreiten oder Wandern, wie er es nennt, ein Ziel und Aufhören haben müsse; ja S. 174 verlangt er sogar, „zwei Unsterblichkeiten: eine in der Zeitlichkeit, eine in der Ewigkeit.“ — Auch die Erscheinung, daß so viele Embryonen sterben (S. 222—224), weiß Jean Paul [46]) lange nicht so befriedigend wie die Athanasia zu erklären.

Wir würden nicht nur eine Lücke in unserer Übersicht lassen, wenn wir nicht frügen, ob auch das gelehrte Ausland in diesem Zeitraume etwas geliefert habe, das einer rühmlichen Erwähnung werth ist; sondern bei dem Umstande, daß wir gelegenheitlich bereits einige französische und englische Gelehrte als Männer bezeichneten, welche dem Glauben an Unsterblichkeit durch ihre Äußerungen Abbruch gethan, fordert es die Gerechtigkeit, zu erinnern, daß auch Vertheidiger dieses Glaubens im Auslande aufgetreten sind. Unter denjenigen, die uns bekannt geworden, sind es vornehmlich Fortia d'Urban, [47]) und Nodier [48]) in Frankreich, Brougham [49]) und Bakewell [50]) in England und Schröder van der Kolk [51]) in Holland, die hier erwähnet zu werden verdienen, und es freut uns, beisetzen zu können, daß deutscher Fleiß bereits dafür gesorgt hat, alle diese Schriften, mit Ausnahme der von Fortia, [47]) auf den heimathlichen Boden zu verpflanzen.

Der Marquis de Fortia d'Urban in seinem Essai sur l'immortalité de l'ame et sur la résurrection (Paris, 1835). nimmt gleich §. 1. die Einfachheit der Seele an, ohne sie zu beweisen und mehr auf das Zeugniß der Offenbarung als der

Vernunft, und begnügt sich dann in den folgenden §§. in einer kurzen Geschichte des Glaubens an Unsterblichkeit anzuführen, daß nicht nur Weltweise wie Leibnitz und Bonnet (aus denen er Stellen anführt) aus Gründen der Vernunft eine Unsterblichkeit geglaubt, sondern daß auch die wildesten Völker, ferner die gebildetsten, wie die Aegyptier, Griechen und Römer, endlich die Juden und Christen diesen Glauben gehabt.

Was sollen wir zu Karl Nodiers [48]) Aufsatze: „von der menschlichen Palingenesie und von der Auferstehung" sagen, welchem die Auszeichnung zu Theil wird, in Dr. Menzels „Literaturblatte" (1834. Nro. 32—37 u. 44—46) in deutscher Übersetzung ganz aufgenommen zu werden? Der Einsender nennt es Réveries. Die Schöpfung ist, meint Nodier, [48]) so lange nicht vollendet, als den Geschöpfen ein bestimmter Trieb nach Vervollkommnung bleibt. Da nun der Mensch, das Werk des letzten in der Bibel erwähnten Schöpfungstages, einen solchen Trieb fühlt, so steht noch eine neue vollkommnere Schöpfung bevor. Allein der Zustand, wie uns die Bibel den Menschen nach seiner Auferstehung schildert, ist von demjenigen, darin wir uns gegenwärtig befinden, durch eine zu große Kluft getrennt; es muß daher noch einen Mittelzustand geben, wo wir ein être compréhensif sein, die Sinne aller geschaffenen Wesen, ja noch viel andere besitzen, Organe für sinnliche sowohl als übersinnliche Erkenntnisse erhalten, unter anderm z. B. auch fliegen werden (woraus sich eben erklärt, daß wir jetzt schon davon traumen). Das Geschäft der Fortpflanzung wird auf eine viel edlere Weise als jetzt vor sich gehen; doch werden wir keineswegs frei von Schmerz und Verirrungen sein. Alles, sagt Nodier [48]) gelegenheitlich, alles, was einmal allgemein für wahrhaft glaubwürdig gehalten wurde, muß einst auch verwirklichet werden.

Mit ungleich höherem Genusse, ja, wir dürfen sagen, selbst mit Erbauung lasen wir das Buch des berühmten Lord H. Brougham, [49]) A discourse of natural theology, showing the nature of the evidence and the avantages of the study.

London 1835. das in Hrn. Sporschils Übersetzung den Titel: „Gott und Unsterblichkeit, aus dem Standpuncte der natürlichen Theologie und ihrer Beweiskraft" (Leipzig, 1835) erhielt. Gleich S. 21 begegneten wir einer Bemerkung, welche den Scharfsinn des gelehrten Staatsmannes beurkundet, und mit Bolzano's Behauptungen in der Athanasia auf überraschende Weise zusammenstimmt; der Bemerkung nemlich, daß wir vom Dasein unserer Seele durch eine Reihe von Schlüssen überzeuget werden, die in der That kürzer ist, als diejenige, welche uns das Dasein einer körperlichen Außenwelt lehrt. Nur wenn S. 43 aus dem lebendigen Gefühle, daß wir das Denken ganz unabhängig von allen äußern Gegenständen vornehmen können (?), die Verschiedenheit der Seele vom Leibe, und später sogar ihre Einfachheit gefolgert wird: so bedarf dieser Schluß, die Richtigkeit seiner Prämissen zugegeben, noch einiger Zwischensätze, die wohl verdient hätten, ausdrücklich angeführt zu werden. Daß aber der Geist ein eben so integrirender Theil des Universums sei als die Materie selbst (S. 44), das finden wir in dem Maße wahr, daß wir sogar behaupten, jeder materielle Atom werde einmal zu einer geistigen Substanz und dennoch, weil die Menge dieser Atome eine unendliche ist, erscheine nie ein Zeitpunct, in welchem alle Materie zur Würde geistiger Substanzen bereits erhoben ist. S. 74 heißt es: „daß wenn die Seele aus materiellen Theilen bestände oder auch nur an eine Combination materieller Theile unzertrennlich gebunden wäre, jeder Grund wegfiele, zu hoffen, daß sie den physischen Theil unsers Wesens überleben könnte." — Wegen so vieler, die von der gänzlichen Unhaltbarkeit des Materialismus nicht überzeugt sind, erachten wir es für nöthig, die traurigen Folgerungen, die sich aus diesem Systeme ergeben, nicht greller darzustellen, als sie in Wirklichkeit sind. Wir glauben nun, in der Athanasia sei dargethan, wienach wir selbst bei der Voraussetzung, daß die Seele materiell sei, nicht zu befürchten hätten, daß sie im Tode aufgelöst werde, weil ja auch nicht der Tod eine Auflösung ist, die gar nichts unzerstört läßt, indem eine Zerlegung in durchaus einfache Theile in der Natur nirgends

getroffen wird, ja bei genauerem Nachdenken sich sogar als unmöglich erweiset. Überdies daucht uns, was S. 76 zur Widerlegung des Materialismus gesagt wird: „Wir haben keinen Fall, wo die Vereinigung der Elemente etwas hervorbrächte, was ganz verschieden nicht nur von jedem der einzelnen Bestandtheile, sondern auch von der ganzen Mischung selbst wäre," — nicht sehr befriedigend. Denn ein gewandter Gegner dürfte erwiedern, dieses sei wohl freilich wahr, weil wir unter der Mischung (mixture) nur eben das verstehen, was durch die Verbindung der Elemente erzeugt wird; allein die Seele sei vom Leibe, d. h. von demjenigen, was durch die Verbindung der vielen körperlichen Atome erzeugt wird, in der That nicht verschieden. Zwar heißt es weiter: „dem Materialisten liege der Beweis ob, daß durch Anordnung der Materie in einer besonderen Art, sowohl der organisirte Körper als auch etwas von diesem Verschiedenes hervorgebracht werde, das keine seiner Eigenschaften, weder Dimensionen, noch Schwere, noch Farbe, noch Form hat; er habe zu beweisen, daß der Chemiker, welcher Scheidewasser und Potasche mischt, eben sowohl Salpeter als auch noch etwas von diesen drei Dingen ganz Verschiedenes hervorbringe. Wie aber wenn der Materialist entgegnete, daß er dies Letzte in der That vermöge; daß kohlensaure Gas, welches sich bei der Verbindung der genannten Stoffe entwickelt, sei von dem Scheidewasser und der Potasche sowohl als auch von dem Salpeter ganz verschieden, und es besitze die größte Ähnlichkeit mit dem Denken, welches sich aus der Verbindung der Stoffe unseres Leibes entwickelt? — Dem widerspricht zwar Brougham [49]) geradezu, indem er sagt, daß die Theorie der Materialisten Dinge voraussetze, womit nichts von Allem, was wir kennen, „auch nur die entfernteste Ähnlichkeit besitzt." Allein da eine unbestreitbare Wahrheit besagt, daß auch nicht zwei Dinge von einander so abweichend sind, daß sie nicht noch in unzähligen Stücken einander ähnlich wären; da es also bei allen Ähnlichkeiten und Unterschieden der Dinge nur auf ein Mehr oder Weniger ankommt: so wird es dem Materialisten nicht zu verargen sein, wenn er durch einen solchen

Grund sich nicht geschlagen erklärt; zumal auch in der physischen Welt durch die Verbindung zweier Körper gar oft ein dritter erzeugt wird, dessen Verschiedenheit von jenen beiden so groß ist, daß sie uns ganz in Erstaunen setzt. — Etwas befremdend war uns auch, daß der gelehrte Lord keinen Anstand trägt, das successive Erschaffenwerden der Geister zuzugestehen, so daß er hierin sogar einen neuen Beweis für die Verschiedenheit des Geistes von der Materie, die nicht fortwährend neu erschaffen wird, gewahret. „Vom Geiste," schreibt er S. 81, „kann man dies nicht sagen, er wird beständig vor unsern Blicken in's Dasein gerufen, wir sehen ihn erschaffen werden." — Das stärkste Argument für die gesonderte Existenz der Seele und für ihr Überleben des Körpers findet Bolzano in der bekannten Beobachtung von der allmählichen Veränderung in den Bestandtheilen unsers Leibes, während die Seele das Bewußtsein ihrer Identität behält. Das moralische Argument aus Gottes Eigenschaften wird so schön ausgeführt, daß wir bedauern, die Stelle nicht mittheilen zu können. Endlich müssen wir noch die edle Offenheit rühmen, mit welcher unser Gelehrte gestehet (S. 102), in welchem Puncte der Inductionsschluß (auf den er alle seine Beweise zu stützen wünscht) ihn ganz verlasse. Dies ist der Lehrsatz von der ewigen Fortdauer der Seele, die wir, so meint er, ganz gegen alle Analogie annehmen, weil die Erfahrung uns überall nur Beispiele eines unaufhörlichen Wechsels vorhält. Allein sollte diese Schwierigkeit nicht verschwinden, sobald zugegeben wird, daß wir auch nach dem Tode fortwährend Veränderungen erfahren, auch wohl durch eine Art von neuem Tode, der jedoch keineswegs die Schrecken des irdischen mehr hätte, von einer Stufe zur andern aufsteigen werden?

Nicht so gediegen und so tief durchdacht fanden wir trotz dem viel versprechenden Titel das Werk F. C. Bakewells [50]) „evidenter Beweis eines zukünftigen Lebens, aus Gründen der Naturforschung." (A. d. Engl., Weimar 1836) In den Schlußbemerkungen gibt der Verfasser selbst folgende Uebersicht von seinen Leistungen:

Im

Im ersten Theile (S. 10—57) sucht er die Unzerstörbarkeit aller Materie aus der Erfahrung, aus den Erscheinungen der Auflösung, des Verbrennens u. a. darzuthun, (wobei er nicht zu wissen scheint, daß das zu Erweisende überall schon vorausgesetzt wird und werden muß,) und folgert sodann S. 53 ff. analogisch die Unzerstörbarkeit auch unsers geistigen Princips, indem er sich dieses gleichfalls als eine gewisse nur feinere Materie denkt. Der zweite Theil (S. 58—138) betrachtet die allgemeinen Eigenschaften der Materie, Licht, Wärme, Elektricität, Magnetismus, chemische Anziehung, Schwerkraft. Diese Eigenschaften sind aber unserm englischen Gelehrten etwas von dem todten Stoffe selbst Verschiedenes, höchst feine Agentien, die unabhängig von den materiellen Theilchen existiren, und eben aus dieser unabhängigen und unzerstörbaren Existenz derselben will er auch eine vom Leibe unabhängige und unzerstörbare Existenz des geistigen Princips gefolgert wissen. So fährt das Licht fort zu existiren, auch nachdem die dasselbe zurückstrahlenden und theilweise zersetzenden Körper beseitiget sind. Der dritte Theil (S. 139—238) betrachtet endlich die Lebenserscheinungen unter den Überschriften: Vegetation, thierische Organisation, thierisches Leben, Organe der Empfindung, Veränderungen im thierischen Organismus, Fortdauer der persönlichen Individualität, theilweise aufgehobene Lebensthätigkeit, Traüme und Phantome. Zur Erklärung all dieser Erscheinungen muß ein höchst feines organisches Princip angenommen werden, das vor Entstehung des Organismus, als dessen Ursache, vorhergeht (?), und ihn auch wieder überdauert. Die geistige Thätigkeit muß einem höchst feinen ätherischen Agens zugeschrieben werden, das von der bloßen Gehirnsubstanz verschieden, auch fortwähret, wenn diese aufgelöst ist; wie dies vornehmlich folgt aus der fortwährenden Identität unsers Bewußtseins, während die Gehirnmasse sich ändert. Die Thätigkeit der niedern Lebenskräfte während der Aufhebung der geistigen (des Bewußtseins) und der plötzliche Übergang von Nichtbewußtsein zum Gebrauch der Geisteskraft (bei Ohnmacht, Schlaf und Erwachen) sprechen deutlich für die Unabhängigkeit des Geistes

von der Organisation; das Traümen beweiset, daß die Kräfte des Bewußtseins, der Empfindung und des Willens fortwirken können, nachdem die Communication mit der Außenwelt unterbrochen wurde u. s. w. Gelegenheitlich wird vielfach die Unfähigkeit des menschlichen Verstandes, zu den letzten Ursachen der einfachsten Naturprocesse zu gelangen, bemerklich gemacht, woraus sich die Richtigkeit aller Einwürfe ergeben soll, welche gegen die Unsterblichkeit des Geistes aus ihrer Unbegreiflichkeit erhoben werden. Wir müssen noch erinnern, daß der Verfasser S. 242 selbst eingestehet, man habe seine Behauptungen über Unsterblichkeit nur fast als strenge erwiesen zu betrachten.

Endlich dürfen wir noch eine zwar kurze aber gehaltreiche Vorlesung, die Hr. Professor J. L. C. Schröder van der Kolk[51]) zu Utrecht „über den Unterschied zwischen todten Naturkräften, Lebenskräften und Seele" (Aus dem Holländischen mit einer Vorrede von Dr. Albers. Bonn, 1836.) herausgab, nicht mit Stillschweigen übergehen. Schröder[51]) sucht darzuthun, daß die Gesetze, nach welchen das Empfinden sowohl als das Bewegen erfolgt, wesentlich anders wären, als die, nach welchen alle bisher bekannten todten Naturkräfte, selbst solche wirken, welche die größte Ähnlichkeit mit jenen geistigen Vermögen haben; woraus er folgert, daß die Seele ebenfalls etwas wesentlich Anderes sei als die Materie — gegen diejenigen, welche in neuerer Zeit den menschlichen Leib für eine künstlich zusammengesetzte galwanische Saüle erklärten. Die Empfindungs- und eben so die Bewegungsnerven sind überaus feine Fäden, die nahe neben einander dahin laufen; und dennoch springt die Empfindung nie ab von dem einen auf den anderen danebenliegenden Nerven, wie — wenn die Wirksamkeit derselben elektrischer Art wäre, nothwendig geschehen müßte. Die Seele ist ferner auch vom Gehirnmark unterschieden; die Nerven und also auch das Gehirn bedürfen einer Anregung von außen, um zu wirken: nicht so die Seele (?). Das so vielfältig beobachtete höhere Aufleben der Geisteskraft unmittelbar vor dem Tode beweiset gleich-

falls die wesentliche Verschiedenheit der Seele von dem Leibe.

So hätten wir in einer gedrängten Übersicht das Wichtigste kennen gelernt, was seit Erscheinung der Athanasia im In- und Auslande über die große Frage von unserer Fortdauer vorgebracht worden ist. Wollen wir nicht auch noch vernehmen, was über Bolzano's Buch selbst geurtheilt wurde, nemlich nicht in der Lesewelt, wohl aber in der Republik der Gelehrten, in den verschiedenen gelehrten Blättern, denen es obliegt, auf jede wichtigere Erscheinung im Gebiete der Wissenschaft aufmerksam zu machen? Was diesem Buche zum Lobe nachgesagt worden ist (wie denn z. B. in der katholischen Literaturzeitung von Kerz, 1827, Bd. 4. S. 191 ff., im Katholiken von Weiß, 1827, Nov., in den Ergänzungsblättern der allgemeinen Jenaer Literaturzeitung, 1832, Dec. — sehr anerkennende Urtheile sich vernehmen ließen) — das hier zu wiederholen, möchte den Lesern wenig frommen: was man dem Buche vorgeworfen, die Gründe, die man den darin aufgestellten Behauptungen und Beweisen entgegengesetzt hat, wünschen sie kennen zu lernen; und diesem Wunsche wollen wir nach Kräften willfahren. Drei Recensionen, welche dem Buche wichtige Ausstellungen machten, sind uns bekannt geworden, und ohne Vorenthalt wollen wir den Lesern mittheilen, was diese tadelten.

Von Leipzig her erscholl die erste unfreundliche Stimme, welche sich gegen die Athanasia erhob, und um ein recht großes Publikum zu haben, die bei Brockhaus erscheinenden literarischen Unterhaltungsblätter[52]) zu ihrem Organ wählte. Da es bei dieser im März 1828 (Nro. 68. S. 671) erschienenen Anzeige unverkennbar nur darauf abgesehen war, die Athanasia als ein ganz werthloses Buch, das die Aufmerksamkeit keines Vernünftigen verdiene, darzustellen; so wollen wir sie vollständig mittheilen, zumal da sie, wie solche Anzeigen immer sein müssen, ganz kurz ist.

„Der ungenannte Herausgeber will diese Schrift als Manuscript eines Unbekannten vorgefunden haben. Auf jeden

Fall ist dieselbe nicht von heute und gestern; denn sie hat weder das Gepräge unserer jetzigen Philosophie, noch das unserer heutigen Theologie. Es lebt darin der Geist und Stil der philosophischen Untersuchungen und moralischen Abhandlungen zu Gellerts Zeit, oder wenigstens der „vor Kantschen Periode." Wir wollen diese Zeit nicht verachten, allein sie ist vorüber; und wenn unsere jetzige Denk- und Sinnesweise noch nicht die ist, die sie sein sollte, so dürfen und können wir doch nicht mehr zu früherer Beschränktheit zurückkehren. Und diese offenbart sich wie in der Form des breiten, oberflächlich-zugespitzten Raisonnements, so im metaphysisch-schwachen und kalt-moralischen Inhalt. Seinen Zweck spricht der Verfasser S. 335 also aus: „Nicht wollte ich, der Leser möge sich überreden, daß er unsterblich sei, weil es ersprießlich ist, dieses zu glauben; sondern blos zeigen wollte ich ihm durch Zergliederung dieses Nutzens, daß er das Zeugniß, das uns das Christenthum für die Unsterblichkeit unserer Seele gibt, nach allen Regeln der Vernunft als eine wahre göttliche Offenbarung ansehen könne und müsse." Über dieses Offenbarungs-Zeugniß wird aber nur im letzten Abschnitte (S. 313—336) eben so seicht als kurz gesprochen; das eigentliche Unsterblichkeitsgebaüde ist aus abgenützten Bausteinen einer veralteten Metaphysik zusammengetragen, deren Fundament die „Einfachheit und Einerleiheit unserer Seele" ist. (12)"

Es thut uns leid, daß unsere Leser aus dieser Beurtheilung der Athanasia nichts anderes lernen können, als wie gewissenlos so mancher Recensent bei seiner Arbeit verfahre. Der gegenwärtige trägt kein Bedenken, seinen Lesern zu sagen, daß in der Athanasia nicht etwa ein Beweis für die Unsterblichkeit, nein! sondern nur ein Beweis dafür zu lesen sei, daß man das Zeugniß des Christenthums für die Unsterblichkeit als eine wahre göttliche Offenbarung annehmen könne; er wagt es selbst auf die Gefahr, daß man ihn an einem Widerspruch ertappe, beizusetzen, daß aber auch dieser Punct hier „eben so seicht als kurz" abgehandelt werde. Er scheut sich nicht, seinen Lesern die Vorstellung beizubringen, daß diese

Athanasia dem Zeitalter Gellerts oder doch jedenfalls einer „vor Kantschen Periode“ angehöre, obwohl er gleich auf den ersten Blättern eine Widerlegung der Kantschen Lehre antreffen mußte. Er schmeichelt seinen Lesern mit der Versicherung, daß ihre Denk- und Sinnesart, wenn sie auch noch nicht die ist, die sie sein sollte, doch so vollkommen sei, daß sie zu der Beschränktheit, die der Verfasser der Athanasia offenbaret, auf keinen Fall weder zurückkehren können noch dürfen. Ihm auf's Wort sollen sie glauben, daß sie in diesem Buche, wenn sie es zur Hand nehmen, nichts als breite, oberflächlich-zugespitzte (?) Raisonnements und einen metaphysisch-schwachen und kalt-moralischen Inhalt antreffen würden, und daß das eigentliche Unsterblichkeitsgebaüde (welches?) lediglich aus abgenützten Bausteinen einer veralteten Metaphysik zusammengetragen sei: und dennoch — konnte er das Buch aufschlagen, ohne auf jedem Blatte neuen bisher noch nie gelesenen Ansichten zu begegnen; und hat uns die Übersicht, die wir so eben vorgenommen haben, nicht ziemlich klar gezeigt, daß die neueste Literatur über Unsterblichkeit nicht einen einzigen Gedanken aufzuweisen habe, den der Verfasser der Athanasia nicht schon gekannt und im gehörigen Zusammenhange benützt hat?

In demselben Leipzig erschien zwei Jahre später in der allgemeinen Literaturzeitung (Nr. 53. 1830)[53]) eine Recension ganz in demselben Geiste, wie die vorige Anzeige. Auch hier hatte der Kritiker nichts Angelegentlicheres zu thun, als die Leser zu versichern, daß ihn das Buch „wie eine Abhandlung aus einer früheren Zeit“ gemahne; und warum? weil man sich darin in die Periode versetzt findet, „in welcher gemeinfaßliche Darstellungen aus der Leibnitzisch-Wolfschen Metaphysik hervorgingen.“ Das soll vermuthlich heißen: weil das Buch selbst wie eine gemeinfaßliche Darstellung aus der L. W. M. erscheint. „Zu rechtfertigen sucht sich“ (fährt unser Kritiker fort) „diese Zurückversetzung durch den allerdings nicht verwerflichen Gedanken, daß

die Behauptung, es sei kein synthetisches Urtheil von übersinnlichen Dingen möglich, sich selbst aufhebe, da sie ja selbst ein synthetisches Urtheil über die übersinnlichen Dinge sei.“ — Wenn aber dieser Gedanke allerdings nicht verwerflich ist, warum beachtet ihn der Recensent nicht selbst; warum verarget er es dem Verfasser der Athanasia, daß er sich durch die Kantsche Kritik nicht abhalten ließ, übersinnliche Dinge synthetisch zu beurtheilen? Und da es doch kein Verbrechen seyn kann, in einigen Stücken mit Leibnitz gleich zu denken, worin bestehet denn eigentlich die tadelnswürdige Übereinstimmung Bolzanos mit Leibnitz? Der Recensent berichtet: „Die Einfachheit (der Seele) wird, ganz wie in der Wolfschen Schule, daraus geschlossen, weil es sich nicht denken lasse, daß das Denken — der Verfasser“ (d. i. Bolzano) „setzt hinzu, das Empfinden, Wollen, Wünschen — in einem aus mehren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe. Er sucht das durch folgenden disjunctiven Schluß zu beweisen. „„Wenn unser Denken, Empfinden u. s. w. in einem aus mehren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich ginge; so müßte es entweder ein Theil dieses Ganzen sein, welcher dächte u. s. w., oder es müßten dabei in allen Theilen Veränderungen vorgehen, die zwar nicht einzeln, aber zusammen bald einen Gedanken, bald eine Empfindung u. s. w. ausmachten; oder es müßten das Denken, Empfinden u. s. w. bloße Verhältnisse sein, die zwischen den einzelnen Substanzen, aus denen die Seele zusammengesetzt wäre, obwalten. Alle diese Annahmen aber führen auf Widersprüche. Also ist es erwiesen, daß unsere Seele eine einfache Substanz ist.““ „Wollte man nun auch die Voraussetzungen, welche dieser Schluß macht, gelten lassen: so ist doch selbst die Disjunction, die er zu Grunde legt, mangelhaft. Denn es fehlt darin der Fall, daß das Denken u. s. w. das einfache Product einer Wechselwirkung mehrer Substanzen sein könnte.“

Worüber sollen wir hier mehr erstaunen, über die Unredlichkeit dieses Berichtes, oder über die Ungereimtheit

der beigefügten Kritik? Daß Bolzano dem Worte: Denken, etliche Male noch die Worte: Empfinden, Wünschen u. s. w. beisetzt (ohne Zweifel nur der größeren Faßlichkeit wegen), war etwas so Unwichtiges, daß ein Recensent, der seine Sache versteht, und es auch ehrlich meint, dieses ganz unerwähnt gelassen hätte: der Leipziger Recensent aber hebt diesen Umstand nicht nur eigens hervor, sondern er wiederholt ihn auch noch so oft, daß seine Leser sich einbilden müssen, dies alles geschehe nur, weil er in seiner Darstellung eine buchstäbliche Genauigkeit befolge, und dieser Zusatz sei, wo nicht die einzige, gewiß die wichtigste Veränderung, die Bolzano an dem Wolfschen Beweise vorgenommen. Allein, wenn unsere Leser den Gang, den der Beweis Bolzanos nimmt, noch im Gedächtnisse haben: so wissen sie, daß er, um uns zu zeigen, wie irrig die Seele für ein aus mehren Substanzen zusammengesetztes Ganze erkläret werde, sofern man (nach seiner genaueren Bestimmung dieses Begriffes) Seele nur dasjenige Etwas nennt, in welchem das Denken eigentlich vor sich gehet, — erst die verschiedenen Bedeutungen untersucht, in welchen man die Redensart, daß eine Erscheinung in einem gewissen Dinge vor sich gehe, zu nehmen pflegt. Er zählet derselben vier auf, und weiset nach, daß Jemand, der unser Ich für etwas Zusammengesetztes erklären will, und dies zwar aus dem Grunde, „weil unser Denken in einem aus mehren Theilen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe," — füglicher Weise weder die erste noch zweite Bedeutung zu Grunde legen könne, weil er die Einfachheit hiebei stillschweigend zugeben würde. Ferner zeigt er, daß in der dritten Bedeutung etwas behauptet würde, was einen handgreiflichen Widerspruch in sich schließt; endlich, daß auch die vierte Bedeutung, nach der man voraussetzte, das Denken bestehe in gewissen Verhältnissen, oder vielmehr in der Veränderung gewisser Verhältnisse nur in dem einzigen Falle nichts Widersprechendes sage, wenn man das Denken für eine Veränderung ausgibt, die nur in einer einfachen Substanz allein vor sich geht. — So Bolzano; was aber läßt der Leipziger Recensent ihn

sagen? Dieser findet vor allem nicht für gut, die Leser wissen zu lassen, daß Bolzano in den verschiedenen Fällen, die er betrachtet, nur die verschiedenen Bedeutungen einer gegebenen Redensart betrachte; dann nimmt er die erste, dritte und vierte dieser Bedeutungen mit Übergehung der zweiten zusammen, und bildet daraus folgendes Ungeheuer von einem hypothetisch-disjunctiven Urtheile, das er Bolzano in den Mund legt: „Wenn unser Denken in einem aus mehren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich ginge: so ginge es entweder nur in einem Theile dieses Ganzen vor; oder es gingen in allen Theilen Veränderungen vor, die zwar nicht einzeln, aber doch zusammen ein Gedanke wären; oder das Denken müßte ein bloßes Verhältniß zwischen jenen Substanzen sein.“ Wie in sich selbst widersprechend und zu einem Obersatze in einem richtigen Schlusse ganz und gar unbrauchbar dieß Urtheil sei, wollen wir nicht auseinandersetzen: genug, daß jeder unserer Leser einsehen muß, in Bolzanos Vortrage finde sich nicht die geringste Spur von einem so albernen Satze. Wir wollen nur den ferneren Bericht des Recensenten betrachten. Bolzano soll behaupten, daß alle in der Disjunction dieses Obersatzes vorkommende Annahmen auf einen Widerspruch führen. Nun, wenn er dieß gethan hätte, so hätte er also auch gleich die erste dieser Annahmen, d. h. den Satz, daß das Denken nur in einem Theile eines aus mehren Substanzen zusammengesetzten Ganzen vor sich gehe, bestritten und auf einen Widerspruch hinausgeführt. Das ist ja aber gerade der Satz, den er als den einzigen in Wirklichkeit stattfindenden im Schlußsatze aufstellt. Er hätte sonach im Untersatze conceptis verbis widerlegt, was er im Schlußsatze behauptet? Wie kommt es doch, daß unser Kritiker ihm diesen beispiellosen Verstoß nicht vorrückt? Statt dessen begnügt er sich blos zu sagen, daß die im Obersatze enthaltene Disjunction nicht vollständig sei. Woher dies? Offenbar nur, weil er um jenen Verstoß nichts wußte, weil er den Schluß, den er beschrieb, selbst nicht verstand. Also nur unvollständig soll Bolzanos Disjunction sein; „es fehlt nemlich der Fall,

daß das Denken das einfache Product einer Wechselwirkung mehrer Substanzen sein könnte.“ Allein wenn die Leser im Stande sein sollten, zu beurtheilen, ob dieser Vorwurf gegründet sei oder nicht; so müßten sie nothwendig erfahren, auf welches *Ganze* sich jene Disjunction beziehe; daß nemlich *Bolzano* hier gar nichts anderes aufzählen wolle, als die verschiedenen *Bedeutungen* der Redensart, daß eine Erscheinung in einem gewissen Dinge *vor sich gehe*. Das ist es aber gerade, was der Recensent den Lesern verschweigt, und was sich diese nach seiner Darstellung nicht können traumen lassen. Doch vielleicht ist nichts desto weniger der Einwurf, den er bei dieser Gelegenheit *Bolzano* macht, gegründet? Vielleicht enthalten die Worte: „*das Denken ist das einfache Product einer Wechselwirkung mehrer Substanzen,*“ in der That eine von *Bolzano* noch übersehene mögliche *Auslegung* der Redensart, um deren Sinn es sich hier handelt? Lasset uns sehen. Als eine *Auslegung* dieser Redensart hätte *Bolzano* die von dem Recensenten angegebenen Worte schon darum auf keinen Fall aufnehmen können, weil sie noch dunkler als jene Redensart selbst sind. Denn was heißt wohl der Ausdruck: „*einfaches Product?*“ In welchem Sinne mag man das Denken ein *einfaches* Product einer Wechselwirkung mehrer Substanzen nennen? Etwa in dem Sinne, daß das Denken selbst etwas Einfaches wäre? So verlangte es wohl die grammatische Construction; aber wenn das nur etwas Vernünftiges wäre? Wer könnte z. B. von einer ganzen Schlußkette sagen, daß sie ein einfaches Product in diesem Sinne sei? Also soll das Wort: *einfach*, vielleicht bedeuten, daß das Product, nemlich das Denken, in einer einfachen Substanz *vorhanden* sei? Dann wäre freilich der Satz sehr wahr, nur eben nicht von *Bolzano* übersehen, sondern gerade das, was er behauptet und darthut, daß das Denken ein Product sei, welches erzeuget durch die Wechselwirkung mehrer Substanzen in einer einzigen derselben, der Seele, vorgeht. Einen dritten Sinn, welchen der Recensent mit seinen Worten verbunden haben sollte, wissen wir wahr-

lich nicht auszudenken; und so vergebe er uns, wenn wir vor der Hand noch dafür halten, daß *Bolzanos* Beweis durch ihn nicht widerlegt worden sei.

Die Art, wie dieser nachweiset, daß der Begriff der *Schöpfung* keineswegs den eines *Anfanges in der Zeit* einschließe, billigt der Recensent, doch meint er, daß man gegen eine aus dieser Bemerkung gefolgerte Unsterblichkeit einwenden könne, das sei keine wahre Unsterblichkeit. „Denn (sagt er) das *ewige* Sein ist nur ein *zeitloses* Sein; das Wesentliche aber des Begriffes der Unsterblichkeit ist *unendliche Zeitlichkeit*. Ungehemmt durch den Gedanken und die Erwägung dieses Einwurfes geht der Verfasser in dem dritten Abschnitte zu dem Versuche eines Beweises des *unendlichen Fortschreitens in der Vollkommenheit* für den guten Menschen fort. Wie denn aber besteht der Gedanke eines solchen Fortschreitens mit der Unendlichkeit des zeitlichen Seins der Seele, wenn nemlich ihre Ewigkeit als *unendliche Zeitlichkeit* gedacht werden soll? Müßte denn nicht zu Folge derselben jede Seele in jeder Zeit *vollkommen* seyn, da sie zu jeder Zeit schon eine unendliche Zeit da gewesen wäre? Auch diese Schwierigkeit wird nicht weggeraümt. Unbedenklich vielmehr wird das endlose Fortschreiten schon aus dem Begriffe einer mit Vorstellungskraft begabten einfachen Substanz gefolgert, da eine solche nicht seyn könne, ohne von den andern beständige Einwirkungen, demnach Vorstellungen zu empfangen und durch diese Vorstellungen in ihrer Kraft immer vollkommener zu werden. Es folgt der Gedanke, daß die *ihrem Wesen nach gleichen* einfachen Substanzen doch in verschiedenen Graden gegen einander wirksam sein können, und daß diese Verschiedenheit schon durch die verschiedene Stellung mehrer in ihrer Verbindung mit einander begründet sein könne."

Die Unterscheidung, welche der Recensent hier zwischen einer *unendlichen Zeitlichkeit* (einem Sein zu aller Zeit) und zwischen einem *zeitlosen Sein* als etwas vorbringt, das *Bolzano* nicht bedacht habe, findet nach den

Begriffen, zu denen sich dieser bekennt, auf endliche Substanzen, wie unsere Seele, gar keine Anwendung. Denn nur von einem einzigen Wesen, dem unendlichen und unveränderlichen Gott, kann man eben wegen dieser Unveränderlichkeit desselben sagen, daß er sich gar nicht in der Zeit befinde: allen endlichen Wesen, die ihrer Endlichkeit wegen in steter Wechselwirkung miteinander stehen und Veränderungen erfahren, kommt eben deßhalb kein anderes als ein Sein in der Zeit zu; und wer auch bei solchen Wesen ein zeitloses Sein voraussetzen wollte, könnte dies nur nach der Kantschen Ansicht, daß die Zeit eine bloße Form unserer Sinnlichkeit sei, wogegen sich Bolzano (in der Wissenschaftslehre, §. 79.) aus sehr wichtigen Gründen erklärt hat. Ihm also ist das ewige Sein aller geschaffenen Wesen kein zeitloses Sein, sondern gerade das, was der Recensent zur Unsterblichkeit fordert, ein Sein zu aller Zeit, oder, nach seinem Ausdrucke, eine unendliche Zeitlichkeit. Bis hieher waren die Einwürfe des Recensenten, wenn auch gehaltlos, doch verständlich: allein wenn er nur weiter fragt, wie sich — nicht mit dem zeitlosen Sein, sondern mit der unendlichen Zeitlichkeit ein stetes Fortschreiten vertrage: so glaubt man, hier müsse ein Schreibfehler obwalten; denn mit einem zeitlosen Sein stehet Fortschreiten allerdings in einem Widerspruche, mit einer unendlichen Zeitlichkeit aber verträgt es sich nicht nur, sondern es folgt daraus mit Nothwendigkeit. Endliche Substanzen können und müssen nur eben darum unendlich fortschreiten, weil sie unendlich fortdauern! — Doch der gelehrte Mann begreift noch vieles Andere nicht; er meint, z. B. aus der unendlichen Zeitlichkeit müßte folgen, daß eine jede endliche Substanz zu jeder Zeit schon vollkommen sein müßte; weil sie zu jeder Zeit schon unendlich lange vorhanden gewesen. Da nun Vollkommenheit, wenn sie das weitere Fortschreiten unmöglich machen soll, offenbar nur in dem Vorhandensein aller Kräfte in dem Höchstmöglichen, also in einem unendlichen Grade bestehen kann: so sieht man, daß sich der Recensent vorstelle, ein endliches Wesen, welches zu aller Zeit bestehet, müsse zu aller Zeit ein unendliches Wesen sein. Welch ein Gedanke! Wir kön-

nen nur rathen, durch welche im Sinne behaltene Zwischensätze er zu einem solchen Schlusse gekommen. Vermuthlich dachte er sich, der Fortschritt müsse in gleichen Zeiträumen immer gleich groß ausfallen; denn aus einer solchen Voraussetzung würde jene Ungereimtheit allerdings folgen. Aber setzt denn Bolzano etwas von dieser Art voraus? erinnert er nicht vielmehr ausdrücklich, daß zu verschiedenen Zeiten auch ein verschiedenes, in späteren ein immer schnelleres (in früheren also ein langsameres) Fortschreiten Stattfinde? Da weiß nun jeder, der nur die ersten Anfangsgründe der Mathematik gelernt hat, daß es unendlich viele Arten gebe, wie eine Größe zu aller Zeit wachsen, und doch zu aller Zeit endlich verbleiben könne. Denken wir uns z. B. ein Wesen, das seine Kräfte innerhalb eines jeden Jahrhunderts verdoppelt; so übersehen wir sogleich, für dieses Wesen habe es nie einen Zeitpunct gegeben, in welchem dessen Kräfte nicht schon eine endliche Größe gehabt, und niemals werde ein Zeitpunct eintreten, in welchem seine Kräfte das Maß der Endlichkeit überschreiten. Dem Recensenten scheint aber auch die Ungleichheit, welche Bolzano unter den endlichen Substanzen zu jedem Zeitpuncte voraussetzt, nicht genug erklärt aus der bloßen Verschiedenheit der Verbindungen, die unter ihnen stattgefunden hatten. Wir nun sind zwar der Meinung, daß eine solche Verschiedenheit in den Verbindungen vollkommen hinreiche, um die größte Ungleichheit in den Entwicklungsstufen, auf welchen diese Substanzen in einem gegebenen Zeitpuncte stehen, zu erklären, selbst wenn die sogenannten „ursprünglichen Kräfte“ bei allen gleich vorausgesetzt würden: indeß ist es doch ein unbegreifliches Versehen von Seite des Recensenten, wenn er nicht wahrgenommen hat, daß Bolzano keineswegs von dieser Voraussetzung ausgehe, sondern vielmehr das Gegentheil lehre. Nach solchen Proben können wir nicht umhin, zu bezweifeln, ob der Verfasser dieser Recension, wer er auch immer sei, Vorkenntnisse und Scharfsinn genug besessen habe, um eine gründliche Beurtheilung der Athanasia liefern zu können. Wenn er somit zum Schlusse noch sagt, daß „die Darstellung in demselben Verhältnisse weitschweifiger

zugleich und rednerischer werde, als die Gedanken aus der logischen Haltung in die Sphäre des Vermuthens und Hoffens übertreten," und endlich, daß „das Unternehmen schon deßhalb habe mißlingen müssen, weil der Menschengeist nur in und mit der Gewißheit seines Gegründetseins in dem Urgeiste die Ewigkeitsgewißheit haben könne:" so hoffen wir, daß sich Bolzano über dergleichen übelzusammenhängende Machtsprüche wohl werde zu beruhigen wissen. Kann, ja muß „logische Haltung" nicht auch „in der Sphäre des Vermuthens und Hoffens" beobachtet werden? Und wie sollte, selbst wenn es wahr wäre, daß wir „nur in und mit (?) der Gewißheit unsers Gegründetseins in dem Urgeiste" unserer Unsterblichkeit völlig gewiß werden können, sich daraus ergeben, daß Bolzanos Unternehmen nothwendig „habe mißlingen müssen," da er doch die Gründe, welche aus Gottes Dasein hervorgehen, die einzigen, die dem Recensenten völlig befriedigend sind, gleichfalls so gut, wie jeder Andere benützet? Werden diese Gründe vielleicht geschwächt, wenn man noch nebenbei die Einfachheit der Seele darthut, oder (was doch der Recensent selbst für richtig anerkennt) bemerket, daß ein geschaffenes Wesen keineswegs ein in der Zeit entstandenes sei, folglich auch nicht in der Zeit vergehe: wenn man erweiset, daß schon das bloße Vorhandensein einer Vorstellungskraft bei einem Wesen die Hoffnung, daß es stets fortschreiten werde, begründe?

Die dritte und letzte Beurtheilung, deren wir hier noch zu erwähnen haben, ist die in dem theol. Literaturblatte zur allgem. Kirchenzeitung (Darmstadt, 1830. Nr. 74.)[54]) enthaltene Recension, eben dieselbe, aus der wir schon in unserer Vorrede ein so rühmlich lautendes Zeugniß entlehnten. Daß so viel Lob hierorts nicht ohne einen demselben zur Seite gestellten Tadel zu lesen seyn würde, war wohl vorherzusehen: daß aber dieser Tadel so viele und wichtige Puncte betreffen, und von solchem Inhalt sein werde, daß sich fast gar nicht mehr begreifen läßt, wie bei allem Dem noch etwas Gutes an dem Buche sein könne, das hätte man freilich doch nicht erwartet. Man höre:

„So vielen wirklich bewunderungswürdigen Scharfsinn" (heißt es daselbst gleich nach dem Eingange) „der Verfasser auch aufbietet, um seinen Satz" (von der Einfachheit der Seele) „zu beweisen, so rechtfertigt er denselben doch nicht gegen die Vorwürfe, welche die hier wiederkehrende *Monadenlehre* mit Recht treffen. Die ganze Beweisführung beruht noch immer *auf völlig unerwiesenen und unerweisbaren Voraussetzungen.* Allerdings ist der von dem Verfasser beabsichtigte Beweis der *einzige*, der hier geführt werden konnte; aber zunächst müßten doch alle Einwendungen gegen den Satz beseitiget werden, *daß die Seele Etwas in und durch sich selbst sei.* Aber dies wird so lange nicht gelingen, als man die *Leibnitzsche Monadenlehre* nicht rechtfertigt, in welcher *Jacobi* in seinen Briefen über die Lehre des *Spinoza* eine logische Selbsttaüschung nachgewiesen hat. Der der *physischen Natur entgegengesetzte Begriff* von einem *einfachen, unkörperlichen* Dasein, im Gegensatze des körperlichen, enthält *nichts Positives*, sondern blos Negatives. Da uns, um deutlicher uns auszusprechen, das eigentliche Seelenleben mit Ausschluß der sittlichen Vernunft, die sich selbst erkennt, wie oben gedacht, völlig unbekannt ist: so bleibt die Immaterialität und Substanzialität der Seele ein *ohne Grund* angenommener Begriff, den wir wohl logisch zergliedern, aus dem wir Manches folgern u. s. w.; aber mit dem wir kein *metaphysisches Resultat* gewinnen können. Der Schluß lautet immer nur: *Wenn* die Seele ein einfaches Wesen ist, so u. s. w. Indeß selbst einmal zugegeben, es ließe sich diese Behauptung wirklich beweisen, so wäre damit nicht viel mehr gewonnen, als was auch der Materialist zugibt, daß, wie überhaupt Nichts, auch die Seele nicht vernichtet werden könne; für die persönliche, mit Bewußtsein und freier Thätigkeit verbundene Fortdauer folgt daraus durchaus Nichts. Diese und ähnliche Schwierigkeiten, die wir hier natürlich nicht alle namhaft machen können, hat der Verfasser nicht alle beseitigt, wie jeder Leser sich schon nach dem ersten Capitel überzeugen wird."

Hier möchten wir vor Allem fragen, was die dunkeln Worte, Etwas in und durch sich selbst sein, bedeuten sollen. Daß die Seele eine Substanz sei, oder vielmehr, daß es eine Substanz, an welcher das Denken als eine Beschaffenheit derselben haftet, gebe, das hat Bolzano sehr umständlich dargethan, und wir wären begierig, die Einwendungen, welche der Recensent dagegen hat, kennen zu lernen. Warum der Beweis dieser Wahrheit, welche einer der tiefsinnigsten Denker Herbart [5]) für sich selbst einleuchtend nennt, nicht eher gelingen könnte, als bis man die (ganze) Leibnitzsche Monadenlehre gerechtfertigt hat, ist durchaus nicht zu begreifen. Auch müssen wir bei dieser Gelegenheit wiederholt vor jeder Verwechslung der Ansichten Bolzanos mit Leibnitzens Monadenlehre warnen. Schon der einzige Umstand, daß Bolzano eine Wechselwirkung zwischen allen endlichen Substanzen (den Monaden Leibnitzens) annimmt, ändert das Ganze wesentlich. Wäre es also auch wahr, daß Jacobi in seinen Briefen über Spinoza Leibnitzen eine Selbsttaüschung nachgewiesen habe (wovon jedoch Jacobi selbst nichts weiß): was würde hieraus gegen Bolzanos Lehre folgen? Mit Betrübniß entnahmen wir, daß auch die klaren Darstellungen, die in der Athanasia von S. 52—68 zu lesen sind, nicht hingereicht, ihren gelehrten Gegner von dem gemeinen Vorurtheile zu heilen, vermöge dessen man das Dasein des Zusammengesetzten für gewisser, als das des Einfachen hält; nicht ahnend, daß man das Dasein der zusammengesetzten Dinge erst durch Schlüsse erkenne, in denen das Dasein des Einfachen schon vorausgesetzt wird. Auch Er noch glaubt, daß der Begriff des Einfachen eine bloße Negation sei, und daß es zweifelhaft wäre, ob ihm ein Gegenstand entspricht! — Daß übrigens aus der erwiesenen Substantialität und Unzerstörbarkeit der Seele allein noch nicht sogleich die Fortdauer unserer Persönlichkeit folge, sagt ja Bolzano selbst, und trägt die eigentlichen Gründe für diese letzte erst in den folgenden Abschnitten vor. Von diesen äußert der Recensent: „Wir wollen damit nicht sagen, daß nicht diese Abschnitte viel gute und wahre Gedanken über den besproche-

nen Gegenstand enthalten; aber nur in der Schlußform, in der sie stehen (?), bleiben sie, wie gesagt, unerwiesen." Dies soll Bolzano auch selbst gefühlt haben, weil er S. 124 der Athanasia den Ausdruck gebraucht, daß jedes Wesen vermöge der Vorstellungen, die es fortwährend hat, fortwährend vollkommner werde oder doch werden könne. — Sollte man wirklich, wenn man Bolzanos Buch im Zusammenhange gelesen, diesen Ausdruck so mißverstehen können, als ob er ein inneres Schwanken verriethe? Doch unser Recensent tadelt Bolzano auch noch darüber, daß er die Analogie so oft zu Hülfe nehme, und äußert insbesondere, daß das so gewöhnliche Gleichniß von den Verwandlungen der Raupe, und selbst das apostolische vom Samenkorn mehr dichterisch als philosophisch wären. Sehr wahr, aber was gehet dies Bolzano an, der diese Gleichnisse nie gebraucht hat? — Die Behauptung, daß im Tode nicht unser ganze Leib abgelegt werde, nennet der Recensent eine Hypothese, und fährt dann mit den Worten fort: „Und so baut der Verfasser eine Hypothese auf die andere, häuft Analogien auf Analogien, und die dadurch gewonnene, wider die Schranken unserer Vernunft (?) auf das Jenseits extendirte Induction gilt ihm für demonstrative Gewißheit, bei der ihm entgeht, daß der Grundstein seines Gebäudes selbst nur ein willkürlich (?) angenommener Satz ist, weil er denselben auf einen andern, als den hier allein festen Grund und Boden der praktischen Vernunft, legen will." — Wir unsererseits möchten fast die Voraussagung wagen, daß man in kurzer Zeit den Satz, den der Recensent als eine bloße Hypothese betrachtet, oder vielmehr den noch allgemeineren, daß keine Auflösung in der Natur je eine Auflösung in einfache Theile sei, den entschiedensten physikalischen Wahrheiten beizählen werde. Aber freilich, bei wem schon im Voraus die unabänderliche Überzeugung fest stehet, daß es keinen andern Beweis für die Unsterblichkeit gebe, als das Kantsche Postulat, dem müssen in allen andern Beweisen nur willkürlich angenommene Sätze und unberechtigte Inductionen erscheinen. Merkwürdig ist nur, daß man es nicht versucht, die Fehlschlüsse, welche in

Bol-

Bolzanos Beweisen stecken sollen, an's Licht zu ziehen, oder daß man in diesen Versuchen, wenn man sie ja zuweilen anstellt, wie der Verfasser der Leipziger Recension, so unglücklich ist. Wenn Bolzano S. 247 gestehet, daß ihm „Beweise, die man für das Vorhandensein gewisser Einrichtungen in der Natur blos aus dem Dasein Gottes hernimmt, selten eine ganz vollkommene Befriedigung gewähren, weil (S. 247) man sich da erst gehörig versichern müßte, daß nicht nur wir Menschen nichts ausdenken können, das noch zweckmäßiger wäre, sondern daß auch Gott, der Allwissende, nichts Besseres anzugeben wisse; ferner, daß diese Einrichtung mit allen übrigen Einrichtungen, welche die Weisheit Gottes in der Welt einzuführen für gut befunden hat, vereinbarlich sei, und neben den uns bekannten wohlthätigen Folgen nicht irgend einige uns durchaus unbemerkbare Nachtheile haben würde": so nennt der Recensent dies „einen in der That befremdenden Grund;" sagt aber nicht, was ihn daran befremde. Die S. 265 ff. skizzirte Theorie von den Kennzeichen einer Offenbarung mißverstehet er in der Art, daß er zurechtweisend erinnert, „die moralische Nützlichkeit allein sei kein Kriterium einer Offenbarung;" was doch Bolzano am angeführten Orte ausdrücklich sagt. Endlich müssen wir noch darüber klagen, daß sich der Recensent zu wiederholten Malen so ausdrückt, als ob der Verfasser der Athanasia seinen Lesern versprochen hätte, ihnen die Unsterblichkeit ihrer Seelen „wie einen mathematischen Satz zu demonstriren;" wir sind uns nicht erinnerlich, ein solches Versprechen irgendwo in diesem Buche angetroffen zu haben.

55) Noch eine nur etliche Zeilen füllende Beurtheilung trafen wir in „Fuhrmanns Handbuch der neuesten theologischen Literatur" (Iserlohe und Barmen, 1836. Bd. I. S. 666). Da hier nichts Anderes gesagt wird, als daß „die Schrift für Leidende und Trauernde zwar bestimmt (?), aber wegen der trocknen, scharf abwägenden, oft haarfein spaltenden Raisonnements für diese ungeeignet" sei, übrigens „in allen 15 Abschnitten viel wahre und gute

Gedanken" enthalte, und daß ihr „philosophischer Verfasser einen seltenen Tief- und Scharfsinn, aber keine Popularität" zeige; „seine Aufgabe, die Unsterblichkeit der Seele mittels der Verstandesoperationen zu beweisen," jedoch auf keinen Fall gelöset habe, weil sie „an sich unmöglich" ist: so mag es auch unsererseits genug seyn, dieses Urtheils hier nur erwähnt zu haben.

Verzeichniß der Autoren, welche in der kritischen Übersicht vorgeführt werden.

Werke der Weltweisen von Fach.

1) Krug. 2) Fries. 3) Herbart. 4) Schulze. 5) Reinhold. 6) Beneke. 7) Fr. Fischer in Basel. 8) Neubig. 9) Schelling. 10) Hegel. 11) Blasche. 12) Richter. 13) Gedanken aus den Papieren eines Verstorbenen. 14) Weiße. 15) Vorzahl. 16) Göschel. 17) Fichte. 18) Schubert. 19) Krause. 20) K. Fischer in Stuttgart. 21) Staudenmaier. 22) Suabedissen. 23) Conradi. 24) Reuchlin-Meldegg. 25) Erdmann. 26) Petöcz.

Abhandlungen anderer Gelehrten.

27) Friedrich. Jahn. Cabanis. Raspail. Lacorence. 28) Härlin. 29) Streicher. Holst. 30. Naumann. 31) Valenti. 32) Unius. 33) Hartmann. 34) Groos. 35) Mises. 36) Nikodemus. 37) Autenrieth. 38) Messerschmidt.

Populäre Schriften.

39) Hüffell. Langsdorf. Eylert. Rabde. C. H. L. Paulus. 40) Wohlfarth. 41) Heynig. 42) Heidenreich. 43) Scholand. 44) Heinichen.

Dichter.

45) Göthe. 46) Jean Paul.

Ausländer.

47) Fortia d'Urban. 48) Nodier. 49) Brougham. 50) Backewell. 51) Schröder van der Kolk.

Recensionen.

52) Blätter für lit. Unterh. 1828. n. 68. 53) Allg. Lit.-Z. v. Leipzig 1830. n. 53. 54) Theol. Lit. zur Allg. Kirchenzeitung v. Darmstadt 1830. n. 74. 55) Fuhrmann, Handbuch der neuesten theologischen Literatur.

In der unterzeichneten Buchhandlung sind noch folgende Werke erschienen:

Ansichten eines freisinnigen Theologen über das Verhältniß zwischen Kirche und Staat; entwickelt in einer Kritik der Aphorismen des Herrn A. Gengler über denselben Gegenstand in dem dritten Hefte des Jahrgangs 1832 der Tübinger theologischen Quartalschrift. gr. 8. 1834. brochirt, 3 ggr. oder 12 kr.

Bolzano, Dr. B., Wissenschaftslehre. Versuch einer ausführlichen und größtentheils neuen Darstellung der Logik, mit steter Berücksichtigung auf deren bisherige Bearbeiter, herausgegeben von mehreren seiner Freunde mit einer Vorrede von Dr. J. Ch. A. Heinroth. 4 Bände gr. 8. 1837. 5 Thlr. 8 ggr. oder 8 fl.

Krug und Bolzano. Oder: Schreiben an den Herrn Professor Krug in Leipzig und Prüfung seines gegen Professor Bolzanos Lehrbuch der Religionswissenschaft gerichteten Antidoton. Herausgegeben von den Aufgeforderten. gr. 8. 1837. 12 ggr. oder 45 kr.

Lebensbeschreibung des Dr. B. Bolzano mit einigen seiner ungedruckten Aufsätze und dem Bildnisse des Verfassers, eingeleitet und erläutert von dem Herausgeber. 8. 1836. 1 Thlr. oder 1 fl. 30 kr.

Lehrbuch der Religionswissenschaft, ein Abdruck der Vorlesehefte eines ehemaligen Religionslehrers an einer katholischen Universität, von einigen seiner Schüler gesammelt und herausgegeben. gr. 8. Erster bis dritten Theiles 1ster und 2ter Band, complett. 1835. 4 Thlr. oder 6 fl.

Religionsbekenntnisse zweier Vernunftfreunde, nämlich eines protestantischen und eines katholischen Theologen; mit Vorrede und Beurtheilung vom Herausgeber, gr. 8. 1835. 20 ggr. oder 1 fl. 15 kr.

Schreiben eines katholischen Geistlichen an den Verfasser des Buches: die katholische Kirche Schlesiens. gr. 8. 1827. 8 ggr. oder 30 kr.

Schreiben eines katholischen Geistlichen an den Verfasser der zwei Briefe, durch die jüngst zu Dresden erschienene Schrift: „die reine katholische Lehre“ veranlaßt. gr. 8. 1828. 12 ggr. oder 45 kr.

Sendschreiben an Sr. Hochwürden Herrn Dr. J. F. Röhr, betreffend die aus seiner kritischen Predigerbibliothek 1835. Bd. 16. H. 6. hier abgedruckte Kritik des Buches: „Religionsbekenntnisse zweier Vernunftfreunde“ u. s. w. gr. 8. 1837. 6 ggr. oder 24 kr.

J. E. v. Seidelsche Buchhandlung.

